N° 2 1937 Février

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

LES PRÉCIEUSES RELIQUES DES PAROLES DU CHRIST

Ce n'est point manquer de respect, c'est faire honneur aux paroles du Christ, que d'appeler « reliques » les textes lacuneux qui ont gardé la trace de quelques-unes. Si, comme il semblera peut-être, nous soulignons fortement ce caractère de « restes », on voudra bien ne voir là qu'un avertissement répété à se mettre en garde contre les déceptions d'une lecture quelconque des textes en question. Il demeure entendu qu'à force de foi, d'intelligence et d'amour; qu'avec l'aide surtout de Celui qui les inspira, nous tirerons de ces pauvres restes une connaissance de la pensée du Christ, et du Christ lui-même, supérieure à l'intelligence qu'en reçurent jadis la plupart de ceux qui le virent et l'entendirent personnellement. « Ce travail même, a dit Le Camus, que l'on dépense à bien faire entendre tout le sens d'une parole du Seigneur, est peut-être celui qui contribue le plus à mettre en lumière son incomparable personnalité » (*La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, préface de la première édition, 1883).

Notre inventaire des reliques comprendra trois parties. Dans la première, nous compterons le petit nombre des paroles que l'Écriture a sauvées; dans la deuxième, nous mesurerons l'intégrité verbale des paroles écrites; dans la troisième, nous évaluerons l'intégrité réelle, ce qui reste accessible de ce com-

plément naturel dont nous avons déjà entretenu les lecteurs de cette Revue (décembre 1935).

I. Les paroles écrites.

Laissons de côté les *agrapha* (voir Jacquier, *La Parole de Dieu*, pp. 62-82). Pour les reliques de paroles divines, nous exigeons une garantie inconstestable d'authenticité : le sceau de l'Esprit et le contreseing de l'Église.

Nous ne sortirons pas du dépôt des quatre évangiles canoniques. Joignons-y seulement le début des Actes (I, 1-8) et la belle sentence que saint Paul d'abord, saint Luc ensuite nous ont conservée : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (*Act.* XX, 35). Les autres citations, explicites (1 *Cor.* VII, 10; XI, 24, 25; 1 *Thess.* IV, 9; 1 *Tim.* I, 15; 1 *Jn.* I, 5; III, 11, etc.) ou implicites (celles-ci, évidemment, autant qu'on les peut déceler) ne nous apportent rien de neuf.

Dans les évangiles mêmes, nous négligerons les citations implicites, c'est-à-dire les récits, comme celui de la *Tentation* (*Mt.* IV, 1-11; *Lc.* IV, 1-13), dont la source remonte vraisemblablement à Jésus en personne. En revanche, nous ne ferons aucune distinction entre style direct et style indirect. Ce dernier est d'ailleurs exceptionnel.

Dans ces conditions, voici, pour chaque évangile (le début des Actes joint à l'évangile de saint Luc), en face du nombre total des versets, d'abord : le nombre de versets *remplis* par les paroles du Seigneur (les fractions de versets étant additionnées); ensuite : le pourcentage équivalent au nombre susdit; enfin : le pourcentage encore, mais cette fois sur la somme globale (1724 versets) des paroles du Christ conservées dans les quatre évangiles.

Mt.	1070	594	55 %	34,5 %
Mc.	677	244	36 %	14 %
Lc.	1159	526	45 %	30,5 %
Jn.	879	360	41 %	21 %
	3785	1724	45,5%	

Les 1724 versets *pleins*, à quoi se mesure l'étendue de notre avoir, renferment incontestablement de nombreuses redites. Sans nier qu'il arrive au Christ de se répéter (voir plus loin), force est d'imputer la plupart de ces redites, non seulement à la pluralité des écrivains (le parallélisme des synoptiques saute aux yeux en beaucoup d'endroits), mais encore à la diversité des sources utilisées par chacun d'eux (on note généralement quatorze *doublets* en saint Matthieu, sept en saint Luc, un seul en saint Marc). En chiffres ronds, *Mt.* présenterait la valeur de 580 versets, à quoi il faut ajouter les 50 versets de *Mc.* qui ne se trouvent pas en *Mt.*, les 200 versets propres à *Lc.* et les 350 propres à *Jn.* : en somme, moins de 1200 versets pleins.

De ces 1200 versets, un seul intéresse la vie cachée; un peu plus de trente, la vie glorieuse; le reste, la vie publique, surtout la dernière semaine (400 versets).

Essayons maintenant de dénombrer, en respectant les blocs de saint Matthieu et en bloquant nous-même les éléments de dialogues, les pièces du reliquaire évangélique.

Deux reliques insignes : l'entretien après la Cène avec la prière sacerdotale (135 ℣℣); le discours sur la montagne (107 ℣℣.).

Une dizaine de pièces de 25 à 50 versets : les instructions aux Apôtres (*Mt.* X), le discours sur le Pain du ciel (*Jn.* VI), les controverses avec les Juifs de Jérusalem (*Jn.* V, VIII), les grandes paraboles (*Mt.* XIII, XXV; *Lc.* XV), les leçons sur la fraternité chrétienne (*Mt.* XVIII), les reproches aux Scribes et aux Pharisiens (*Mt.* XXIII), le discours eschatologique (*Mt.* XXIV).

Une bonne douzaine de pièces supérieures à dix versets et, pour clore notre énumération, deux cents pièces environ, aux trois quarts inférieures à cinq versets. Ce sont les moindres paraboles (grandes et petites font ensemble plus de 300 ℣℣.), les sentences et les proverbes, toutes les paroles occasionnelles : citations de l'Écriture et commentaires; avis, courtes exhortations; éclaircissements, justifications, réfutations, ripostes; ordres et défenses, promesses et menaces, bénédictions

et malédictions, éloges et blâmes; paroles de pardon, de consolation, d'exaucement et de refus; appels, offres, messages, interrogations de toutes sortes; allusions, rappels de mots d'autrui, évocations du passé; révélations et prédictions (notamment de la passion et de la résurrection); exorcismes et paroles miraculeuses; manifestations de sentiments intimes, prières; formules d'accueil, d'adieu et de simple politesse.

Ce n'est pas rien, et pourtant que de lacunes!

Un seul verset pour les trente premières années! Hormis cette unique parole (*Lc.* II, 49), où les exégètes, il est vrai, ont découvert tout le programme messianique (1), nous ne possédons aucun spécimen de la sagesse croissante que le divin Enfant manifestait dans ses propos (*Lc.* II, 40, 52). Nous savons seulement qu'elle frappa un jour de stupeur les plus savants hommes d'Israël (*Lc.* II, 47). Ainsi donc s'éteignit ici-bas à la mort de Marie le beau souvenir des premiers balbutiements et des innombrables paroles qui traduisirent les pensées et les sentiments délicats du Dieu fait enfant, adolescent, jeune homme.

Nous sommes évidemment mieux partagés dès qu'il s'agit des discours publics. Encore faut-il se défier de l'illusion de voir clair dans une demi-obscurité succédant soudain à d'épaisses ténèbres. Sur mille mots du Christ, nous en reste-t-il sûrement deux? Le Seigneur prenait souvent la parole, si d'ordinaire il ne la gardait pas longtemps. Il interprétait l'Écriture les jours de sabbat (*Lc.* IV, 15, 31, 44, etc.); il enseignait dans le temple tous les jours qu'il passait à Jérusalem (*Lc.* XIX, 47, etc.); il prêchait dans les maisons particulières (*Mc.* II, 2, etc.), au

(1) Selon nous (opinion personnelle que nous ne nous flattons pas de faire partager aux gens compétents), Jésus retrouvé au temple et interrogé par sa Mère éplorée répond simplement : « Il ne fallait pas vous mettre à ma recherche. Vous saviez bien, n'est-ce pas, que je devais rester chez mon Père ? » Et eux, note saint Luc, n'avaient pas compris l'avis qu'il leur avait donné (à savoir qu'il devait rester chez son Père). Ainsi tout s'explique à la fin et, au lieu de nous affliger d'un nouveau problème, le narrateur nous apporte la solution du premier : comment le divin Enfant a-t-il pu quitter ses chers parents sans les avertir ? Il les a bien avertis, mais eux n'ont pas saisi l'avertissement.

bord du lac (*Mc.* II, 13; IV, 1, etc.), au flanc des monts (*Mt.* V, 1), par les chemins (*Lc.* VIII, 1; XIII, 22, etc.), jusque dans les déserts, où les foules le poursuivaient (*Mc.* I, 45, etc.). Quand le peuple le laissait respirer, les disciples le harcelaient de questions (*Mc.* IV, 10, etc.), ou bien c'était lui qui les prévenait et leur expliquait tout (*Mc.* IV, 34, etc.). Que d'entretiens privés il dut accorder, comme à Nicodème (*Jn.* III), ou provoquer, comme pour la Samaritaine (*Jn.* IV)! Lui qui ne refusa point de discuter souvent avec des adversaires discourtois (*Lc.* XI, 53), accepta plus souvent encore de parler aux publicains comme Zachée (*Lc.* XIX, 6), aux pécheresses comme Madeleine (*Lc.* VII, 37). Peut-on douter qu'il ait pris plaisir à converser plus d'une fois avec les tout petits (*Mc.* X, 16) ? De tout cela, l'Évangile a conservé quelque chose, si peu de chose!

Pourtant, aux approches de la fin, la proportion s'améliore très sensiblement. Les quatre cents versets des derniers jours peuvent facilement représenter cinq à dix mots pour cent; les cent soixante-cinq de la dernière soirée, près de quatre-vingts pour cent. Des rares paroles prononcées le jour de la mort, de celles-là du moins qui tombèrent une à une de la croix, nous possédons peut-être la totalité.

On a dit, pour adoucir les regrets en réduisant les pertes, que Notre-Seigneur a dû se répéter bien des fois, d'autant plus que, parcourant villes et villages (*Mc.* I, 38, 39), il renouvelait fréquemment son auditoire. Il y a, en effet, des prédicateurs qui mettent à profit ce renouvellement-là pour se dispenser de l'autre : nous n'affirmons pas que le Christ leur ait donné l'exemple. Bien différent des Scribes, pour qui l'enseignement n'était que l'inlassable répétition des mêmes formules, le bon Maître tirait de son fond inépuisable des variations continuelles, les adaptant, avec une souplesse admirable, aux exigences de ses auditeurs du moment. Il lui est arrivé, sans doute, de répéter ce qu'il venait de dire (1), ou

(1) *Mt.* IX, 5; XVI, 11; *Mc.*, X, 23, 24; *Lc.* XXIV, 44; *Jn.* I, 50; III, 7; IV, 10; VI, 36, 66; VIII, 24; X, 36; XI, 40; XIII, 33; XIV, 28; XV, 20; XVI, 19; XVIII, 8.

d'user de refrains (1), de réitérer une question (*Jn.* XXI, 15-17), une prière (*Mt.* XXVI, 44), une sentence en termes à peu près identiques (surtout en *Jn.* VI), mais ces redites inévitables ne furent point proportionnellement plus nombreuses dans la part inédite que dans la part éditée des divines paroles.

Pour la quantité donc, ce que nous possédons n'est presque rien en comparaison de ce que nous aurions, si un habile sténographe avait recueilli toutes les paroles tombées des lèvres divines. Mais, quand Jésus parlait, pouvait-on songer à autre chose qu'à l'écouter ? Ce fut seulement après sa disparition que ses auditeurs prirent soin de soustraire à l'oubli fatal le trésor le plus précieux de la mémoire humaine. Encore n'avons-nous le témoignage que de ceux-là qui furent poussés par Dieu même à écrire leurs souvenirs ou la tradition courante. Il leur était impossible de tout dire (*Jn.* XXI, 25) et d'ailleurs l'Esprit leur imposait son choix. La mesure voulue par Dieu est la meilleure à coup sûr, et qui peut se flatter d'avoir épuisé les richesses de l'Évangile ?

II. L'intégrité verbale.

Nous n'avons plus que des copies assez lointaines des autographes de Matthieu, Marc, Luc et Jean. Néanmoins les éditions les plus récentes ne laissent pas grand'chose à désirer. Il ne sera point ici question de la restitution des textes évangéliques.

Ces textes, à part quelques mots (*Mc.* V, 41; VII, 34; XV, 34), ne rendent pas les sons articulés par Jésus-Christ. Nous ne songeons pas (et pour cause) à remettre en araméen le grec des écrivains inspirés. L'avantage serait mince dans la plupart des cas. En *Mc.* XV, 34, les sons originaux expliquent seuls l'odieuse plaisanterie des assistants; ailleurs, le recours à la langue de Jésus, facilité par la servilité de la traduction, ferait davantage saillir les sous-entendus, estomperait heureusement les explétifs,

(1) *Mt.* v, 21, 27, 31, 33, 38, 43; vi, 2, 5, 16; 4, 6, 18; xi, 7, 8, 9; 15, etc. *Mc.* ix, 43, 45, 47; *Lc.* xiii, 3, 5; 23, 27; xv, 7, 10, etc.

donnerait la clef des locutions toutes faites. A notre humble avis, les efforts qu'on a tentés dans ce sens (1) n'ont pas toujours produit la transfiguration souhaitée. Les aramaïsmes ne sont pas les seuls responsables de l'obscurité du grec évangélique. Sans parler des idiotismes moins localisés (2), le style oral surtout présente des tours de phrase et des façons de dire dont le secret se perd avec le changement de milieu. Il est extrêmement rare que la traduction se rapproche du commentaire, comme c'est le cas en *Mt.* V, 3 : « Heureux les pauvres *en esprit* » (cfr *Lc.* VI, 20). Aussi bien une paraphrase habituelle nous aurait-elle privés de cet accent inimitable qu'on s'accorde à reconnaître aux *logia* authentiques. Elle-même, avec le temps, eût perdu beaucoup de sa valeur. Somme toute, par conséquent, nous n'avons guère à nous plaindre et nous pouvons hardiment signaler le revers de la médaille.

Car la médaille, la fidélité verbale de la traduction, a son revers inévitable. Les exégètes s'en accommodent, comme les médecins des maladies, aussi longtemps qu'ils s'en rendent maîtres. Mais aujourd'hui encore les « croix des interprètes » stigmatisent trop souvent le texte sacré.

Voici d'abord une liste alphabétique (bien incomplète) de termes grecs dont l'ambiguïté semble irrémédiable :

ἄνωθεν (*Jn*, III, 3) = de nouveau, d'en haut ?
ἄρτι (*Jn.* XIII, 33) = maintenant, dès ce moment ?
ἀρχήν (τὴν) (*Jn.* VIII, 25) = dès le début, absolument, etc. ?
γενεά (*Mt.* XXIV, 34) = race, engeance, génération ?
ἐν ὑμῖν (*Jn.* XII, 35) = en vous, parmi vous ?
ἐντὸς ὑμῶν (*Lc.* XVII, 21) = dans votre cœur, à votre portée ?
ἐπιούσιος (*Mt.* VI, 11) = du jour qui vient, nécessaire à la vie ?

(1) Voir Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, compte tenu du substrat sémitique*, Beauchesne, 1930.

(2) Comme en *Lc.* vi, 9 : « Est-il permis les jours de sabbat de faire du bien *ou du mal*, de sauver une vie ou *de la perdre* ». Peut-être aussi en *Jn.* xix, 10 : « Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te mettre en liberté *et que j'ai le pouvoir de te mettre en croix* ? » Ainsi Salluste écrit : « Avaritia... neque copia *neque inopia* minuitur » (Voir P. Thomas, *Revue de l'Instruction publique*, tome 33, p. 2).

ἐπιτρέψας (*Lc.* XXII, 32) = une fois converti, à ton tour ?
λαλῶ (*Jn.* VIII, 25) = dire, parler ?
λύω (*Mt.* V, 19) = déclarer nul, enfreindre ?
μετεωρίζω (*Lc.* XII, 29) = être ballotté, viser trop haut ?
ὅτι (*Lc.* VII, 47; *Jn.* V, 39; XIV, 2) = parce que, puisque ?
πληρῶ (*Mt.* V, 17) = achever, réaliser ?
πονηρός (-όν) (*Mt.* V, 37, 39 ; VI, 13 ; *Jn.* XVII, 15) = mal, malin ?
σώζω (*Mc.* XIII, 20) = sauver corporellement, spirituellement ?

Ensuite, quelques équivoques de grammaire :

A quoi se rapporte le pronom en *Mt.* X, 18; XXIII, 36; XXIV, 34; XXVI, 50; *Lc.* XXIII, 34; *Jn.* III, 11; VII, 22, 38; VIII, 44; XIII, 7; XIX, 11 ?

Quel est le cas en *Mt.* IX, 16; XV, 5 ? la fonction en *Mt.* X, 18; *Jn.* XIV, 16 ? le génitif (subjectif ou objectif) en *Jn.* XV, 9 ?

Quel est le mode en *Mt.* XXIV, 43; *Jn.* V, 39; XIV, 1, 7 ?

A quoi revient le complément en *Lc.* X, 18 ? la négation en *Mt.* VII, 21 ? l'interrogation en *Mt.* XIX, 17 (pourquoi m'interroges-tu *moi*... ou bien : ...*sur ce qui est bon*) ? la conjonction en *Mc.* II, 28; *Jn.* VII, 22; XVI, 16 ?

Quel est le sujet sous-entendu en *Mt.* V, 17; XXIV, 33 ? le second terme de la comparaison en *Jn.* XIX, 11 ? la proposition principale en *Jn.* VI, 62 ?

Enfin, les locutions énigmatiques :

Que signifient au juste dans la pensée des contemporains : le Règne de Dieu, le Fils de l'homme, le Jour du Seigneur, le signe de Jonas, les portes de l'enfer, le centuple promis, la consommation (*Mt.* X, 22; XXIV, 13), la grande tribulation (*Mt.* XXIV, 21), etc. ?

Comment traduire : ἀπέχει (*Mc.* XIV, 41), ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία (*Lc.* X, 42), ἐᾶτε ἕως τούτου (*Lc.* XXII, 51), τί ἐμοὶ καὶ σοί (*Jn.* II, 4), μή μου ἅπτου (*Jn.* XX, 17), etc ?

Encore une fois il serait regrettable que toutes ces belles locutions eussent été transposées en paraphrases banales, ayant cours dans tous les pays et dans tous les temps, mais l'intégrité verbale est une perle qu'il faut parfois payer cher.

Si le mot à mot de la version grecque a peu modifié l'aspect original des paroles du Christ, il n'en va pas de même de la composition littéraire, surtout en saint Matthieu. Ainsi le Seigneur était trop habile orateur pour prononcer en moins d'une demi-heure un sermon aussi massif que le *Discours sur la montagne* (*Mt.* V, VI, VII). Ce discours n'en est pas moins un magnifique spécimen, non point sans doute de son talent oratoire, mais de la nouveauté de son enseignement.

Les juxtapositions judicieuses de fragments analogues ne réduisent en somme que le nombre des pièces; les abrégés, au contraire, et les condensés, s'ils laissent le nombre intact, amoindrissent la valeur des reliques. Ne serait-ce pas déprécier les discours ou les entretiens de Jésus que de prendre pour des relations *in extenso* des sommaires ou des comptes rendus analytiques ? Le style direct ne prouve rien pour la reproduction entière des paroles, et le style indirect ne fournit pas la preuve du contraire. Il est sans doute des formules qui ne peuvent faire illusion (1), et il arrive que la confrontation des parallèles dénonce les lacunes (2), mais habituellement, seule la vraisemblance psychologique nous armera contre une déception. C'est l'argument d'analogie qu'on ne maniera pas sans précaution. Contentons-nous d'observations élémentaires.

Nous ne possédons dans son intégrité aucun discours du Christ, aucun entretien tant soit peu étendu. Pour ne point parler des blocs de saint Matthieu (V-VII, X, XIII, XVIII, XXIII, XXIV-XXV), les dialogues et les controverses notés

(1) Le texte porte parfois simple mention d'une parole (*Mc.* I, 39; X, 1; *Lc.* II, 47; X, 39; *Jn.* IV, 41), ou indique seulement l'objet en général (*Mt.* IV, 17; IX, 35; *Mc.* I, 14, 15; *Lc.* VIII, 1; IX, 11; XXIV, 27).

Le style de « condensation » se dénonce aussi par l'uniformité du ton qui règne, par exemple, d'un bout à l'autre de l'évangile de saint Jean (Voir Levesque, *Nos quatre évangiles*, 1917, pp. 266, 267).

(2) Voir R. Pautrel, *Des abréviations subies par quelques sentences de Jésus dans la rédaction synoptique* dans *Recherches de Sc. relig.*, 1934, pp. 344-365.

Comparez aussi *Mt.* XIII, 57 (*Mc.* VI, 4) avec *Lc.* IV, 23-27; *Mc.* VI, 8-11 avec *Mt.* X, 5-15; *Mc.* VIII, 12 avec *Mt.* XVI, 2-4; *Lc.* XVII, 3, 4 avec *Mt.* XVIII, 15-22; *Lc.* XVI, 18 avec *Mt.* XIX, 4-12 (*Mc.* X, 3-12); *Mc.* XII, 38-40 avec *Mt.* XXIII; *Mt.* XXVII, 11 avec *Jn.* XVIII, 34-37.

par saint Jean, à part le *Discours après la Cène*, ne sont que des sommaires. Qui pourrait s'imaginer que l'entretien avec Nicodème (*Jn.* III) n'a point duré plus de deux minutes; que, tout vivant qu'il est, le dialogue de Jésus et de la Samaritaine, est rendu *in extenso* (voir *Jn.* IV, 29); que les discussions avec les Juifs obstinés sont reproduites par le menu (*Jn.* V-VIII, X, XII) ? Certes, Jean s'est appliqué à ne rien oublier des suprêmes recommandations du Sauveur (XIII-XVII), mais son silence sur l'institution de l'Eucharistie montre bien que son témoignage n'est point complet. Peut-être même a-t-il voulu condenser en un seul entretien particulièrement émouvant des propos tenus à d'autres moments, par exemple le jour de l'Ascension. Il faut donc nous résigner à ne saisir jamais une *suite* considérable de divines paroles.

Ces petits touts que sont les paraboles seront-ils au-dessus de tout soupçon, tant d'élargissement que de rétrécissement ? On voudrait croire que les vingt-deux versets de l'*Enfant prodigue* (*Lc.* XV, 11-32) donnent exactement la longueur du récit primitif. Ceux-là l'admettront difficilement, qui n'hésitent point à identifier deux paraboles aussi distinctes apparemment que les *Mines* et les *Talents* (*Lc.* XIX; *Mt.* XXV). Quant aux petites paraboles, on peut se demander si ce sont des ébauches que le Maître n'a pas achevées, ou des résidus de souvenirs, ou encore des comparaisons brèves mettant le point final à une discussion (voir Willam, *Vie de Jésus*, trad. fr. 1934, p. 182).

Ces problèmes d'intégrité verbale ont plus d'importance qu'il ne paraît d'abord. Si la vocation des Douze, et spécialement de Philippe (*Jn.* I, 43) et de Matthieu (*Mt.* IX, 9), tient tout entière dans un laconique « Suis-moi », force est de supposer une grâce extraordinaire, voisine du miracle, pour expliquer la prompte obéissance des appelés ou des élus. Si le signe du temple (*Jn.* II, 19) et le signe de Jonas (*Mt.* XII, 39, 40; *Lc.* XI, 29, 30) ont eu dans la réalité l'extrême concision que leur donnent les textes, les auditeurs de Jésus ne devaient pas être moins embarrassés que les commentateurs modernes (1).

(1) On dira qu'en effet les Juifs n'ont pas compris le signe du temple

Ces derniers, pensons-nous, trouveraient moins naturelle l'inintelligence de Marie et Joseph, rapportée à l'explication que Jésus leur dispense bénignement, s'ils possédaient comme eux la totalité de l'explication (*Lc.* II, 49). Et si les prédicateurs abusent de la scène du Jugement dernier en *Mt.* XXV, 31-46, s'ils ont l'air de croire que les œuvres de miséricorde feront seules les frais de la grande reddition de comptes, n'est-ce point qu'ils la lisent hors de son contexte primitif et qu'ils n'y voient point la conclusion probable d'un discours sur la charité (voir Levesque, *Nos quatre évangiles*, 1917, p. 299) ?

III. L'intégrité réelle.

C'est ici surtout qu'il sera question de « restes » ou, pour employer un terme plus digne, de « reliques ».

Immense, en effet, l'abîme qui sépare les textes que nous possédons, tout inspirés qu'ils sont, des vivantes paroles du Verbe fait chair. D'une part, une suite de petits dessins capricieux, lettre morte aussi longtemps qu'une lecture intelligente n'en tire les sons d'abord, et puis les images et les pensées; d'autre part, des signes conventionnels aussi sans doute, qui, pour être d'emblée sonores, ne diffèrent point de l'écriture, mais animés des mille nuances de la voix, mais enrichis de toutes les ressources de l'art oratoire, mais situés dans le milieu temporel, local et personnel, où ils prennent tout leur sens, mais chargés de grâces et de puissance, à un degré que le texte inspiré lui-même ne peut atteindre habituellement. Oui, l'abîme est immense : il n'est pas pour autant toujours infranchissable. Le lecteur des évangiles, nous l'avons noté dès le début, est parfois, souvent même, plus capable d'arriver à la pensée de Jésus que les Juifs contemporains de la parole. Dans quelles

(*Jn.* II, 20), mais, à moins d'imputer à Notre-Seigneur la responsabilité du quiproquo, on doit conjecturer que le texte évangélique ne relate point *in extenso* la prédiction voilée de la résurrection. D'ailleurs, il est bien possible que les auditeurs malveillants aient feint d'appliquer au temple de pierre ce que Jésus affirmait de son Corps sacré (*Jn.* II, 21).

limites cela peut se faire, et à quelles *conditions*, voilà ce qu'il nous faut maintenant examiner.

1° *Les limites de la reviviscence.*

Les possibilités du lecteur des évangiles dépendent et de la quantité des restes (de la richesse du texte) et de la destination des paroles vivantes. Tous les textes ne sont pas également expressifs, toutes les paroles ne sont pas également saisissables. Nous supposons, bien entendu, les conditions réalisées, dont nous traiterons plus loin (science et foi).

1. *Textes inégalement expressifs.*

Il faut se rappeler ici ce que nous avons dit plus haut de l'intégrité verbale, mais il convient de compléter ce chapitre à peine ébauché. En effet, à cause précisément de l'intégrité verbale ou de la fidélité de la traduction grecque, les textes évangéliques ne remédient généralement pas à la perte du complément naturel des mots. Le style des paroles est resté oral, lacuneux par conséquent, et le contexte littéral n'y joint pas beaucoup d'éclaircissements.

Nous avons déjà traité ce sujet, mais nous sommes loin de l'avoir épuisé. On voudra bien nous excuser d'y revenir.

Nous dirons bientôt un mot des efforts des exégètes et de leurs succès relatifs : marquons ici les limites qui s'imposent à leurs ambitions.

On aura beau pénétrer à fond la nature du grec évangélique, tenir compte à bon escient du « substrat sémitique », exhumer de plus en plus la civilisation contemporaine de Jésus : plus on approfondira les rapports de la pensée et du langage (ce par quoi on aurait bien dû commencer), plus aussi on se persuadera que, passé une certaine limite, le progrès devient surtout négatif, c'est-à-dire qu'il consiste à mettre en doute ce qu'on tenait jusque là pour certain.

Il suffit de consulter les commentaires les plus savants pour s'assurer de la vérité de notre paradoxe. Plus un texte est confronté avec des sens possibles, plus manifeste apparaît sa radicale impuissance à écarter les rivales de l'interprétation reçue. Celui-là seul s'en étonnera qui prend naïvement le

langage, le langage écrit surtout, pour l'équivalent de la pensée. Lire, c'est deviner, c'est ajouter au texte les précisions qui lui manquent fatalement. Quand nous lisons un texte contemporain, nous ajoutons inconsciemment, et presque toujours infailliblement, tant nous sont présents le génie de la langue et le complément naturel des mots. Mais, au fur et à mesure que le texte s'éloigne dans le temps ou l'espace, il ne perd pas seulement sa valeur expressive, il se charge d'un accompagnement d'images et d'idées qui en fausse plus ou moins la signification authentique. La science, qui a fait revivre les palimpsestes, parviendra-t-elle jamais à entendre, sous les sens adventices, *tout* le vrai sens original ? L'accord se fera sans doute entre quelques autorités, pour quelques textes, provisoirement, mais jamais, croyons-nous, l'exégèse savante ne finira son travail de Pénélope.

Saurons-nous jamais avec certitude à quel prodige le Christ renvoie ses auditeurs, quand il leur annonce qu'ils verront le ciel ouvert et les Anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme (*Jn*. I, 51); si la prédiction de *Mt*. X, 23 vise le retour glorieux du Sauveur; si les quelques-uns qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Règne (*Mt*. XVI, 28) sont des privilégiés, admis à contempler par exception de leur vivant un spectacle normalement différé jusqu'après la mort, ou bien tout simplement ceux des assistants qui vivront plus longtemps que les autres; si la γενεά qui ne passera point que tout cela n'arrive (*Mt*. XXIV, 34) est la race immortelle des Juifs ou la génération contemporaine de Jésus, etc., etc ?

Mais le doute ne portera pas seulement sur ces énigmes en quelque sorte consacrées, sur ces malheureux textes tant de fois mis à la question, et dont apparemment il n'y a plus rien à tirer, il envahira progressivement la région des interprétations indiscutées, et qu'on tenait de ce chef pour indiscutables. Il envahira, disons-nous, parce que nous songeons à la généralité des lecteurs, mais, s'il s'agit des exégètes de profession, le fait est depuis longtemps accompli. Y a-t-il beaucoup de paroles du Christ sur le sens et la portée desquelles tous les commen-

tateurs soient tombés d'accord ? On a fait un petit livre des contresens bibliques des prédicateurs : on ferait aisément un gros volume des variations, pour ne point parler ici de contresens, des exégètes les plus fameux. Que d'interprétations diverses, sinon opposées, n'a-t-on pas proposées du même petit texte! Qui voudrait les dénombrer serait sûr d'en laisser pas mal de côté. Si nous en croyons un vieux théologien que cite le R. P. Lebreton (*La Vie et l'Enseignement de Notre-Seigneur*, 1931, p. 259 du tome II), les protestants avaient inventé à cette date (1577) deux cents interprétaticns différentes de la formule eucharistique. Heureusement l'oubli neutralise en somme l'ingéniosité des commentateurs.

Il est un point sur quoi les textes sont particulièrement taciturnes et où, par conséquent, les conjectures ont beau jeu. Il s'agit des intentions qui donnent aux paroles leur véritable ou du moins leur pleine signification. Il arrive, sans doute, que Notre-Seigneur lui-même nous dise pourquoi il a prononcé telle parole (1), ou que l'évangéliste se charge de nous instruire là-dessus (2); il arrive plus souvent que l'intention se dégage naturellement de l'exposition des faits (3), mais très souvent aussi nous n'avons plus tous les éléments d'information que les auditeurs immédiats puisaient aisément dans le milieu matériel ou l'atmosphère spirituelle. Sans le regard

(1) C'est le cas pour la raison du langage parabolique (*Mt.* XIII, 11 et par.). Voir aussi *Jn.* VI, 66 (c'est pourquoi je vous ai dit); V, 34 (je dis cela afin que vous soyez sauvés); XI, 42 (j'ai dit cela à cause de la foule); XIII, 19; XIV, 29; XVI, 1, 4, 33 (raison des prédictions). Jésus rend également compte de son silence (*Jn.* XVI, 12; *Lc.* XXII, 67).

(2) Saint Marc (VII, 19) : « Il déclarait ainsi purs tous les aliments ». Saint Luc prend habituellement soin de marquer la pointe des paraboles (XV, 3; XVIII, 1, 9; XIX, 11). Saint Jean précise le sens d'une question (VI, 6), d'une promesse (VII, 39), d'une prédiction (XII, 33; XXI, 19), d'une restriction (XIII, 11). L'explication de l'évangéliste fait parfois difficulté, comme en *Jn.* XVIII, 9.

(3) En *Mc.*, III, 3, par exemple, l'intention de l'invitation : « Mets-toi là, au milieu » est assez claire. Pareillement, en *Mc.* V, 36 et en *Lc.* VII, 13, le mot d'encouragement à Jaïre ou à la veuve de Naïm. On pourrait citer d'autres exemples, mais il faudrait y regarder à deux fois avant de les multiplier.

de Jésus, jeté intentionnellement sur les Onze restés à l'écart (*Mc.* VIII, 33), nous ne devinerions peut-être pas que la réprimande : « Arrière Satan » vise tout le collège apostolique, dont Pierre, à son habitude, vient de se faire l'interprète. La connaissance que Marie avait de son divin Fils lui fit recueillir un encouragement là où le texte ne présente qu'un refus assez sec (*Jn.* II, 4). Sans imaginer l'index du Sauveur dirigé sur sa poitrine, nous pensons qu'on trouvait dans son attitude ou son regard de quoi rapporter à lui-même ce qu'il disait du temple (*Jn.* II, 19). Les Disciples étaient évidemment mieux placés que nous pour décider de la nature du logion : « Ne dites-vous pas : Encore quatre mois, et ce sera la moisson ? » (*Jn.* IV, 35). Ils comprenaient mieux, dans le concret, la raison du silence imposé aux miraculés (*Mc.* I, 44, etc.). Le surnom de Boanergès (*Mc.* III, 17) n'était point un mystère pour Jacques et Jean. L'accent révélait aux auditeurs si l'incise : « Hors le cas d'infidélité » (*Mt.* V, 32) prétendait restreindre ou renforcer l'interdiction du divorce. Pour les Douze, qui partageaient les dangers du Maître, le petit mot : « Passons à l'autre bord » (*Mc.* IV, 35) sonnait peut-être comme un cri d'alarme, ou bien, pour des pêcheurs avertis de la tempête menaçante, comme l'annonce d'une épreuve. Marthe n'était point réduite comme nous à conjecturer le sens de « l'unique nécessaire » (*Lc.* X, 42). La réponse de Jésus aux émissaires d'Hérode : « Il ne convient pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem » (*Lc.* XIII, 33) marque-t-elle l'intention de changer de lieu ou de rester en place ? Les Pharisiens n'avaient pas à chercher comme nous si la parole est à situer ou non dans la ville sainte. Ces exemples suffisent amplement à illustrer l'impuissance des textes que nous possédons à faire revivre toute la pensée du Christ. Mais, fussent-ils armés d'un commentaire aussi complet qu'autorisé, toutes les paroles ne seraient pas du coup également saisissables, comme nous allons le montrer.

2. *Paroles inégalement saisissables.*

Pour saisir dans son intégrité réelle une parole du Christ, il ne suffit point de la recevoir impassiblement dans l'intelli-

gence, il faut qu'elle produise dans toute l'âme, et parfois dans le corps même, *tout* l'effet voulu par son Auteur. Cela ne va pas, on le devine, hors certaines conditions que nous examinerons tout à l'heure, mais encore cela ne va que dans certaines *limites* qu'il importe d'abord de préciser.

Les bornes de la reviviscence totale ne viennent point, comme ci-dessus pour la reviviscence purement intellectuelle, de la pauvreté des textes; elles procèdent uniquement (dans les meilleures conditions, s'entend) de la libre volonté de Jésus ou de la destination gratuite de ses paroles. C'est en vain que nous voudrions nous faire adresser les commandements miraculeux qui guérissaient les malades et ressuscitaient les morts. Ces paroles (Talitha cumi, Ephphetha) ne ressemblent aucunement, faut-il le dire, aux formules cabalistiques. A la différence des paroles sacramentelles qui n'ont rien perdu de leur efficacité première, les ordres de thaumaturge ne valent jamais que pour une fois. C'est pourquoi, d'ailleurs, ils sont loin de signifier toujours ce qu'ils opèrent, leur vertu dépendant de l'intention et non des mots. « Étends ta main » (*Mc.* III, 5), et la main redevient saine. « Puisez maintenant » (*Jn.* II, 8), et c'est du vin que les serviteurs tirent des outres remplies d'eau un instant auparavant. Nous aurions omis le cas des paroles miraculeuses, truisme pour nous, chrétiens déshabitués de la magie, s'il n'amorçait bien d'autres cas, pour lesquels nous redoutions un peu l'écueil du paradoxe.

On comprend sans peine que Notre-Seigneur ait limité à tel individu ou à telles circonstances historiques l'influx miraculeux de sa parole; on se rend parfaitement compte que, dans le cas du miracle, la parole fait corps indissolublement avec sa destination première; on a peine à comprendre qu'il en soit de même pour d'autres paroles. Et pourtant tout dépend de la volonté du Maître. Si les formules sacramentelles sont encore en vigueur, c'est que telle fut, nous le savons par la Sainte Église, l'intention de Celui qui les institua. Si les Béatitudes, par exemple, ne reçoivent aucune limite de l'espace et du temps, c'est que la volonté du Sauveur, nul n'en douta jamais,

est de leur donner une valeur universelle. Cette même volonté se laisse établir avec certitude pour les commandements moraux, pour les conseils évangéliques, et le reste. A défaut de la tradition, le simple bon sens défendrait de penser autrement. Mais, à côté des paroles à portée universelle, il y a les paroles occasionnelles, dont les commandements miraculeux sont l'exemple le plus certain, mais non l'unique exemple.

Ces paroles occasionnelles fourmillent dans les récits évangéliques, et l'on pourrait se demander, leur efficacité périmée, pourquoi le Saint Esprit les fit écrire à l'usage des siècles. Mais d'abord, les récits, dont elles font partie, gardent, eux, leur valeur. C'est grâce à ces récits que nous pouvons, après dix-neuf siècles, nous représenter l'amabilité du Dieu fait homme et méditer les trésors de son Sacré-Cœur. Seulement, on voit la différence : quand nous laissons les paroles occasionnelles dans les récits, nous leur laissons également leur destination exclusivement première; nous ne songeons point à nous mettre à la place ou dans la peau, comme on dit vulgairement, de ceux à qui Jésus les adressa. Essayer la substitution, ce serait, sauf inspiration spéciale, lâcher la proie pour l'ombre, un profit réel pour un bénéfice imaginaire. Car, *d'une certaine façon*, même ces paroles occasionnelles sont adressées par le Maître à tous les lecteurs des évangiles. Il faut les prendre de cette facon-là, pas d'une autre.

Pas même les auditeurs immédiats du Christ ne pouvaient, tous également et de la même façon, recueillir les paroles de vie. C'est trop clair pour les mots à miracles; c'est aussi sûr pour quantité d'autres paroles. Notre-Seigneur n'a point attribué à toutes ses recommandations l'universalité qu'il confère formellement à l'impératif : Veillez (*Mc.* XIII, 37). Telle promesse parut si belle à Simon Pierre qu'il demande à Jésus s'il parle pour les Douze seulement ou bien pour tout le monde (*Lc.* XII, 41). Et le fait est qu'il est parfois difficile de trancher la question par les seules ressources du texte. On étend assez naturellement les promesses, on préfère restreindre les menaces ou les annonces de calamités. Le

Christ, connaissant notre nature, ne devait point notifier ce que nous trouverions tout seuls. Mais nous disions qu'il est bien des cas, où la parole ne peut s'appliquer *telle quelle* à tous les auditeurs, pas plus qu'aux futurs lecteurs.

Il n'est pas question d'une adaptation verbale (l'intégrité verbale n'a plus rien à faire ici). D'ailleurs, ce n'est pas toujours celui à qui la parole s'adresse grammaticalement, qui en est le principal bénéficiaire. Quand le Christ dit à Simon : « Tu vois cette femme ? etc. » (*Lc.* VII, 44), il n'attaque le Pharisien que pour défendre la pécheresse. L'intégrité réelle de sa parole comprend à la fois la part de l'un et de l'autre, mais, seule, la part de Simon est communicable aux autres Pharisiens. Celle-là même ne l'est que partiellement ou analogiquement. Et lorsque, dans une circonstance semblable, Jésus prend pareillement la défense de l'autre Marie (*Mc.* XIV, 6-9), le sens réel diffère énormément, selon que l'auditeur est Judas, les autres convives ou la sœur de Lazare. A l'adresse du traître, a-t-on fait remarquer (D. Delatte, cité par Durand), la parole revient à dire : « Si tu te crois le droit de me vendre, laisse à cette femme celui de m'embaumer ».

Les allusions n'ont de sens que pour les initiés (*Jn.* I, 48; XIII, 27), mais ne peut-il arriver que la même parole offre un sens multiple que se partagent inégalement les divers auditeurs ? Chacun apporte un complément qui lui est propre et, achevée différemment, la parole se ramifie en plusieurs sens. Le mot cher à nos cœurs : « Laissez venir à moi les petits enfants » (*Mc.* X, 14) n'était doux appel que pour les lointains auditeurs : pour les Douze, c'était une sévère réprimande. Les malédictions que Jésus lance aux Pharisiens en présence de la foule (*Mt.* XXIII) ne sonnent point pareillement à toutes les oreilles. Le mauvais larron n'a point perçu comme le bon la splendide promesse : « Aujourd'hui, avec moi, dans le paradis » (Lc. XXIII, 4[illegible]). Parfois, Jésus fait lui-même le partage et il dit en deux fois ce qu'il eût pu dire en une : il dit d'abord à sa Mère : « Femme, voilà votre fils ». Ensuite, il dit au disciple « Voilà votre Mère » (*Jn.* XIX, 26, 27).

Il arrive encore que, pour le même auditeur, la parole change de sens avec les circonstances. C'est seulement après l'événement que les Apôtres ont saisi comme il fallait les prédictions de la passion et de la résurrection, et Simon n'a compris qu'après son reniement l'intention miséricordieuse de l'annonce qui le révoltait. Ainsi, même les divines paroles attendent pour fixer leur sens que l'auditeur l'ait enregistré. « Mon heure n'est pas venue » (*Jn.* II, 4) eût été un refus sans la foi de Marie, et la résolution « J'irai » (*Mt.* VIII, 7) se mue, chez le centurion, en germe d'une magnifique protestation, que la liturgie a éternisée, comme l'Écriture éternisa la mémoire du geste de Marie (*Mc.* XIV, 9). L'épisode de la Chananéenne illustre incomparablement la nécessité de la coopération de l'auditeur pour achever la réelle signification des paroles du Christ (*Mt.* XV, 22-28). Le silence opposé aux supplications de la pauvre femme, la double objection qui rappelle à la malheureuse son indignité et, lui déniant le droit de prendre part au festin, l'assimile aux « petits » chiens, toute cette stratégie ne prend son vrai sens qu'avec la victoire finale : « O femme, grande est ta foi ! » En revanche, l'invitation conditionnelle à la foi des miracles : « Donnez-leur, vous, à manger » (*Mt.* XIV, 16) s'achève en ironie dans l'âme des Apôtres, et c'est uniquement dans les mains du Maître, non point dans les leurs, que les cinq pains vont se multiplier.

De notre foi à nous, lecteurs des évangiles, dépend aussi le sens des paroles de Jésus. Mais la foi ne suffit pas pour éviter les contresens : l'intelligence des textes requiert d'abord la science. Foi et science, telles sont les conditions normales de la *pleine* reviviscence (avec les restrictions que nous venons de noter).

2° *Les conditions de la reviviscence.*

1. *La science.*

Un *minimum* de science est absolument nécessaire. Pour le rendre moins rare, l'Esprit-Saint a poussé les évangélistes à écrire généralement en grec plutôt qu'en araméen. Le « Matthieu araméen » n'a d'ailleurs survécu que dans sa traduction

grecque. Pour la même raison, l'Église romaine a fait de la version latine son texte officiel. Toujours pour le même motif, la littérature des peuples s'ouvre par une version nouvelle et chaque époque voit surgir des paraphrases plus ou moins développées, des commentaires plus ou moins savants.

Dans les limites que nous avons dites, tant pour le complément naturel des mots que pour le génie de la langue, les progrès des sciences, linguistique et archéologie surtout, facilitent l'intelligence superficielle des divines paroles. Nous désespérons sans doute d'obtenir jamais l'équivalent du film parlant de la vie de Jésus et de ressusciter la mentalité des Juifs de ce temps reculé, mais nous pouvons tout au moins corriger les plus gros contresens, dissiper les ambiguïtés les plus troublantes. Avec le grand Maldonat, l'exégèse catholique s'est mise résolument à la recherche du sens littéral, et maintenant les conquêtes de l'herméneutique commencent à se vulgariser. Pour avoir quelque idée, tant de ce qui reste à faire que de ce qui a été fait, la traduction dite de Crampon, la plus connue des lecteurs français, offre, par la confrontation de ses éditions successives, un critère pas trop mauvais. D'une part, on n'y trouve plus aujourd'hui les contresens du début (1884, 1887); d'autre part, les tours sémitiques y déparent encore souvent l'élégance de la version (1).

C'est moins la traduction que le commentaire, qui profite du progrès des études bibliques. On ne saurait trop remercier le R. P. Lagrange, pour ne citer que le nom le plus honorablement connu, d'avoir mis à la portée de tous les lecteurs des évangiles la solution la plus plausible des principales difficultés. Qu'il nous suffise de renvoyer à cet excellent guide et, pour le

(1) Exemples de contresens dans les premières éditions : « Si quelqu'un veut t'obliger à faire mille pas avec lui, fais-en deux *autres* mille » (*Mt.* v, 41). — « Qui de vous, à force de soucis, pourrait ajouter une coudée à sa *taille* » (*Mt.* vi, 27) : ce truisme n'est guère dans la manière du Christ. — « Quiconque donnera seulement un verre d'eau *froide*... » (*Mt.* x, 42). — « Toute offrande que je fais à Dieu vous profitera » (*Mt.* xv, 5). — « Personne ne sait *qui* est le Fils » (*Lc.* x, 22). — « Je suis *le Principe*, moi qui vous parle » (*Jn.* viii, 25), etc. On voudrait lire dans les dernières éditions : en *Mc.*

reste, de noter cette réflexion qui paraîtra peut-être nouvelle à quelques-uns. La science du langage en général, ou de ses rapports avec la pensée, limitera, avons-nous dit plus haut, les ambitions des interprètes; nous devons ajouter ici que, dans les limites fatales, cette même science rendra les plus précieux services. *Savoir ce que parler veut dire* est, selon nous, la première obligation, le premier devoir d'état, pour l'exégète des paroles du Christ. Là-dessus, on consultera avec intérêt un article du P.Durand paru dans les *Études* en 1912 (tome 132, pp. 145-169) et reproduit dans les *Questions actuelles* au 21 décembre de la même année. « Pour qu'on lise l'Évangile » sans dommage, il faut tenir compte de bien autre chose que du substrat sémitique, il faut savoir dépister à propos les façons de parler, les figures de style (les hyperboles, et le reste), toutes sortes de pièges tendus à la simplicité du lecteur. Gratry avoue avoir été violemment tenté contre la foi pour avoir lu dans le discours eschatologique l'affirmation que les étoiles tomberaient du ciel (*La Crise de la foi*, 1re conférence, p. 51)! Les hérétiques, qui méprisent la tradition, ne peuvent guère éviter les pires contresens que par un scepticisme plus déplorable encore. Les paroles du Christ ne passeront point, mais il faut les entendre, et ce n'est pas toujours commode. L'assurance que le Fils de Dieu ne pouvait ni se tromper ni nous tromper ne suffit pas à nous donner la clef de certaines assertions déconcertantes. Quand la tradition est muette ou douteuse, l'esprit

VII, 19 : « En parlant ainsi il déclarait purs tous les aliments » au lieu de « ce qui purifie tous les aliments », préférable toutefois à la première traduction : « par un travail qui purifie tous les aliments ! » En *Mt.* XXI, 3, on préférerait pareillement « Et il les renverra sans tarder » au lieu de « Et à l'instant on les laissera aller »; en *Mt.* XXIV, 51 : « Il le retranchera » au lieu de « Il le fera déchirer de coups »; en *Mt.* XXVI, 50 : « Avec ce que tu fais là ! » plutôt que « Pourquoi es-tu ici ? »; en *Mc.* IX, 22 : « Si tu peux, dis-tu ? » au lieu de « Si vous pouvez croire »; en *Jn.* XX, 17 : « Ne me tiens pas ainsi » plutôt que « Ne me touchez point », etc.

Exemples de tours sémitiques (ou du moins étrangers à notre langue) : seront appelés (*Mt.* V, 9), tu haïras (*Mt.* V, 43; cfr *Lc.* XIV, 26), les fils du royaume (*Mt.* VIII, 12), sur les toits (*Mt.* X, 27), en mon nom (*Mt.* XVIII, 20), dire et ne point faire (*Mt.* XXIII, 3), entrer dans le travail (*Jn.* IV, 38), etc.

de finesse, qui n'est pas invariablement l'esprit scientifique, peut seul nous tirer d'embarras. Pour ne donner qu'un exemple, le problème tant agité naguère de la Parousie ou du Jour inconnu ne sort-il pas en ligne directe de l'inintelligence du langage? Sans faire nôtre l'interprétation homilétique, qui voit dans la soudaineté de l'avènement les surprises de la mort individuelle (ce serait, en effet, prêter au Seigneur un mot trop banal), nous ne pensons pas qu'il s'agisse uniquement de la fin du monde (ce serait prêter au Sauveur une recommandation trop hâtive). De quoi donc est-il question? Tout bonnement de la soudaineté que prend l'avènement, non point dans ses dehors sensibles (mort, fin du monde), mais dans sa réalité surnaturelle (apparition du Christ glorieux et jugement). Ainsi, ainsi seulement, la surprise se réalise infailliblement pour tous ceux qui ne veillent pas et ne savent point voir l'autre côté de la mort ou de la fin du monde.

Tant de prophéties déjà éclairées par l'événement, à défaut de l'esprit de finesse, auraient dû nous apprendre à lire le langage prophétique. Mais l'intelligence, hélas! n'est pas plus commune que la foi, et c'est parce qu'il y a si peu d'hommes intelligents que les vrais croyants sont tellement rares.

2. *La foi.*

Elle seule peut faire cueillir tout le fruit des moindres paroles d'un Dieu. Sans elle, quelle assurance avons-nous d'abord que les disciples n'ont pas altéré sans le vouloir les enseignements de leur Maître? Telle est la transcendance de la doctrine chrétienne, dira-t-on, qu'elle porte en soi la preuve de son origine surhumaine. Il est vrai que Jésus n'a pu être inventé; il ne suit pas de là qu'il n'ait pu être travesti tant soit peu. Mais le plus grand service que nous rende la foi, n'est point de nous garantir la fidélité de la transmission, c'est de nous assurer que le message transmis est certainement divin. Il est sans doute des paroles du Christ qui, venues d'une autre bouche, ne perdraient pas toute leur valeur, mais la plupart ne valent vraiment que par leur origine, et toutes, sans exception, tirent de là leur plus grand prix. Non seulement les Béatitudes et, en général, toutes

les promesses de Jésus, se ravaleraient au niveau méprisable des paradoxes philosophiques, n'était l'autorité infinie qui donne à ces déclarations le pouvoir de changer la face des choses ou le fond des cœurs; mais encore les moindres paroles occasionnelles, les mots les plus insignifiants en apparence, ne deviennent révélateurs du monde surnaturel que moyennant la foi en l'Incarnation. Ah ! si les Apôtres avaient su leur bonheur (*Lc.* X, 23, 24), s'ils avaient dès le début pris devant leur Maître l'attitude de Thomas en l'octave de la résurrection (*Jn.* XX, 28), ils auraient compris alors pourquoi les amis de l'Époux ne pouvaient s'attrister tant que l'Époux restait avec eux (*Mt.* IX, 15). Quel retentissement n'auraient pas eu dans toute leur âme ces mots-là précisément qui manifestaient, par leur simplicité, la vertigineuse condescendance du Très-Haut. Nous savions d'avance que Dieu est capable de parler mieux que les plus sages et, quoi qu'il veuille nous dire en fait de sublimités, il n'étonnera point notre attente. Mais nous ne savions pas, avant d'avoir écouté Jésus, que Dieu était capable de prendre nos façons de parler et d'adopter jusqu'à nos formules de politesse (*Lc.* VII, 40 : « Simon, je puis te dire quelque chose ? » *Mc.* IX, 21 : « Il y a longtemps que *cela* lui arrive ? »).

Mais les Apôtres pouvaient-ils porter, sans une transformation précipitée, le poids de gloire d'un Dieu mis à nu ? Il fallait que ce Dieu, une fois dévoilé, s'en allât sensiblement et que l'éclat du Thabor fût tamisé dans le souvenir pour le transfigurer continuellement sans jeter les croyants par terre. Le grand privilège des Onze ne fut pas tant de voir, d'entendre et de toucher le Verbe fait chair; c'est surtout de l'*avoir* vu, entendu, touché, de façon à jouir, après la Pentecôte, de poignants souvenirs personnels, en partie seulement communicables (1 *Jn.* I, 1-4).

Sur le témoignage de ces privilégiés, nous sommes admis, les tard venus, à goûter les amabilités du Dieu fait homme par amour. La foi nous fera contempler, ce que les Douze n'ont point remarqué au moment même, l'infinie Charité se manifestant dans les moindres paroles, comme dans les moindres

gestes. Et, puisque, spirituellement, le Christ est toujours présent (*Mt.* XXVIII, 20), puisque c'est son Esprit qui dicta les évangiles, nous pouvons attendre avec confiance de leur lecture pieuse les grâces actuelles qui accompagnaient jadis les enseignements du Maître universel. Usant d'ailleurs de sa science infuse, le divin Semeur regardait bien au-delà des champs de Galilée et, pour lui faire rendre cent pour un, jetait sa graine au loin dans l'avenir (1).

Trop souvent les auditeurs immédiats et les Onze eux-mêmes, pour ne rien dire de Judas, ne comprenaient rien ou pas grand' chose aux plus belles paroles du Maître (2), si même ils ne s'en formalisaient (3). Nous devrions avoir à cœur de ménager en nos âmes la résurrection glorieuse de ces paroles méprisées au temps de leur naissance, et dont les reliques nous furent conservées précisément pour que nous les ressuscitions avec la grâce de Dieu.

Nous avons dit plus haut dans quelles limites cette résurrection était possible. Il importe maintenant de ne point rester en deçà. La foi suffit-elle en tout cas ? Oui, si l'on entend parler

(1) Sur cette expansion de la parole théandrique, on lira ou on relira avec intérêt le bel article du R. P. Levie : *Exégèse catholique, exégèse protestante* (*Nouv. Rev. Théol.*, 1926, tome 53, pp. 166-184).

(2) L'humilité de Pierre nous a valu bien des aveux (*Mc.* IV, 10, 13; VI, 52; VII, 17; VIII, 16-21). En saint Jean, les méprises des auditeurs sont notées avec une complaisance non dissimulée (*Jn.* III, 4, 9; IV, 9, 33; VI, 34, 52; VII, 35; VIII, 27, 33, 52, 57; X, 6; XI, 13, 24; XIV, 5, 8, 22; XVI, 17).

(3) Les scandales pharisaïques sont bien connus, ainsi que la stupeur qui accueillit chez beaucoup de disciples la promesse de l'Eucharistie (*Jn.* VI, 60). On sait aussi que les prédictions répétées de la passion laissèrent les Onze, sinon incrédules, du moins mal avertis de l'épreuve qui les attendait (*Lc.* IX, 45; XVIII, 31-34; XXIV, 25, 45). Ils espéraient si peu la résurrection tant de fois promise, que, non seulement l'échéance du troisième jour, succédant à la réalisation de la première partie de la prophétie, mais encore les témoignages des femmes ne parvinrent pas à leur ouvrir l'esprit.

Dans le cas des prophéties à longue échéance, les premiers auditeurs étaient bien excusables de ne point comprendre. Le complément de l'histoire pouvait, seul, illuminer les annonces déconcertantes de la fin du judaïsme (*Jn.* IV, 21, etc.), de l'universalité de l'Église (*Mt.* VIII, 11; *Jn.* X, 16, etc.), de l'indéfectibilité de la papauté (*Mt.* XVI, 18), du châtiment collectif des Juifs (*Lc.* XIII, 3, 5; XXIII, 29), de la ruine de Jérusalem à distinguer de la fin du monde (*Mt.* XXIV).

de la foi des miracles. Est-il une parole du Christ plus souvent répétée dans les évangiles que la promesse merveilleuse : « Tout ce que vous demanderez avec foi, vous l'obtiendrez », ou bien : « Qu'il vous soit fait selon votre foi », ou encore : « Tout est possible à celui qui croit », etc. ? Faite avec la foi des miracles, la lecture des évangiles est certainement capable de changer en paroles de vie les textes les plus desséchés. Pour les paroles à portée universelle, le pouvoir de la foi est sans limite. Combien d'affligés n'a point consolés l'appel de *Mt.* XI, 28-30 : « Venez à moi, vous *tous* qui êtes harcelés et chargés... »! Combien de croyants n'ont pas pleuré de gratitude en lisant l'intention de Jésus marchant à la mort : « Je ne prie pas pour eux (les Onze) seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous » (*Jn.* XVII, 20-21)!

Pour les paroles à portée particulière ou individuelle, nous pouvons toujours en tirer une connaissance plus intime de Notre-Seigneur. Il en est que la piété catholique, sinon la tradition, nous permet de nous attribuer utilement. La plus connue et la plus certainement communicable est le legs que le Christ mourant fit de sa Mère à saint Jean : « Voilà ta Mère! » (*Jn.* XIX, 27). Il nous semble que, pour une part, pour la part principale, tous les chrétiens sont cohéritiers du disciple que Jésus aimait. La dévotion à Marie, à la Mère des douleurs, trouve ici un fondement scripturaire, ou mieux encore elle se rattache à la volonté formelle du Sauveur, à l'une de ses dernières volontés. On peut croire aussi que les adieux du Christ à ses Apôtres n'ont été relatés par le même disciple avec tant de chaleur communicative, qu'afin de nous rendre présents nous-mêmes au suprême entretien et nous faire bénéficier de la tendresse du Sacré-Cœur. Toujours est-il qu'au moment de la Prière sacerdotale nous sommes explicitement invités, comme on vient de le dire, à nous associer aux Onze. Comme eux d'ailleurs, ne sommes-nous pas admis au banquet eucharistique ? A nous, prêtres, s'adresse, comme aux Apôtres, le « Faites ceci en mémoire de moi » (*Lc.* XXII, 19).

Les paroles mêmes de la consécration ne connaissent plus l'état de reliques. Elles n'expirent sur les lèvres d'un prêtre que pour renaître aussitôt sur les lèvres d'un prêtre et, volant ainsi de bouche en bouche, elles ne cessent d'opérer l'ineffable transsubstantiation qui sanctifia jadis le Cénacle de Jérusalem. Est-ce pour cela que le prêtre Jean ne les écrivit plus, mettant au point par son silence la relation de ses prédécesseurs ?

L'art de lire les textes évangéliques est de trouver pour chacun d'eux le complément de fait ou d'imagination qui les fait revivre davantage. Il est sûr, par exemple, que le quadruple récit de la Passion ne nous émeut jamais plus qu'aux jours anniversaires de la Semaine Sainte. Ce n'est pas sans raison que l'évangile de Jean, venu le dernier, mérita ainsi la place d'honneur du Vendredi Saint : il convenait que nous entendions, ce jour-là de préférence, le témoin oculaire de la divine tragédie.

CONCLUSION

Les textes évangéliques des paroles du Christ ne sont pas des restes quelconques : comme les saintes reliques, ils ont la capacité de ressusciter, non point une fois seulement et au dernier jour, mais, à la différence des autres reliques, dès maintenant et chaque fois qu'ils sont lus comme il faut, avec foi, intelligence et amour.

Ce sont pourtant des restes : malheur au présomptueux qui ne leur apporte pas le complément dont ils ont besoin! Tronqués ou, qui pis est, indûment complétés, ils éveilleront des fantômes inconsistants ou des figures de cauchemar, ils changeront en rêveries absurdes le plus beau commentaire qui fut jamais de l'unique Parole de Dieu, du Verbe fait chair.

Namur. R. THIBAUT, S. I.

RUFIN D'AQUILÉE
L'ÉTUDIANT ET LE MOINE *(suite)*

LE PÈLERIN D'ÉGYPTE

On est au début de l'hiver (1). Le bateau qui emporte Rufin et les saintes femmes mouille à Alexandrie. Avant de gagner la Palestine, les deux fondateurs désirent visiter les monastères de l'Égypte et consulter les maîtres les plus réputés de la métropole.

Quel peut être d'abord le résultat de leur enquête sur la vie religieuse ? Il est aisé de le conclure. Les documents relatifs au monachisme égyptien en cette fin du IVe siècle sont nombreux, et, à défaut d'une nomenclature exacte et chronologique, quelques-uns, dûment critiqués, fournissent à l'historien une base solide. C'est d'abord l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, dont le « texte court », édité par Dom Butler, mérite plein crédit (2). L'auteur, qui a séjourné longtemps dans la Haute-Égypte, interrogeant les plus vieux moines de Nitrie, des Cellules et du Désert de Scété — derniers survivants de l'âge d'or — relate un certain nombre d'incidents auxquels nos voyageurs furent mêlés; de plus, le climat de son livre, rédigé d'après ses souvenirs en 420, est exactement celui de leur pèlerinage. On consultera ensuite l'*Histoire des Moines* de notre Rufin, ou plutôt l'interprétation latine d'une lettre grecque qu'il a présentée comme s'il en était l'auteur (3) : il s'agit d'un

(1) JÉRÔME, *Epist.* XXXIX, 4 : « Ingruente hieme ».

(2) Dom BUTLER, The Lausiac History of Palladius, t. II, pp. 1-169.

(3) RUFIN, *Historia Monachorum*, (*PL*, XXI, 391-462). On connaît, sur ce point, la controverse entre E. PREUSCHEN (*Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, pp. 133-210) et D. BUTLER, (*op. cit.*, t. I, pp. 10-15) : le premier prétendant que l'*Hist. Monac.* est un original latin, le second démontrant que Rufin n'a fait qu'interpréter un texte grec. L'argumentation de D. Butler semble péremptoire : il invoque le fait indéniable que Rufin n'est pas l'un des sept pèlerins dont cette histoire raconte le voyage; l'absence d'allusion

voyage en Thébaïde et en Basse-Égypte entrepris, durant l'hiver de 394-395, par sept pèlerins; le rapporteur compose avec ses souvenirs une galerie d'une trentaine de portraits et fournit des renseignements précieux sur l'installation des ermites et des cénobites, sur les groupements d'Oxyrynchus, de Nitrie, des Cellules; beaucoup de récits, il va sans dire, sont légendaires, mais le climat, ici encore, est fidèlement exprimé. Dans quelques chapitres de son *Histoire Ecclésiastique*, Rufin utilise le même document, auquel il ajoute quelques notations personnelles rapportées de son exploration de 375. On ajoutera enfin les douze livres des *Institutions* et les savoureuses *Conférences* de Cassien, le Rodriguez du ve siècle (1), les collections des *Apophtegmes* ou *Sentences des Pères* (2), et les *Vitae Patrum*, éditées par Rosweyde (3). Ces derniers recueils, naguère si décriés par une hypercritique dissolvante, retrouvent aujourd'hui, aux yeux des savants, leur vraie valeur (4).

A l'époque où Rufin aborde à Alexandrie, le monachisme égyptien est en pleine vigueur : malgré les menaces de persécution, et même, semble-t-il, à cause d'elles, il se développe, il évolue, par conséquent il vit. Les noms d'Antoine, de Schenoudi, de Pakhôme, qui évoquent dans les imaginations romaines des hommes plus grands que nature, désignent à Alexandrie des personnages en chair et en os, bien connus des vieillards, encore que la légende cherche déjà à en faire sa proie. Si Jérôme, échauffé par le soleil de Chalcis, a tissé

du texte grec à l'Histoire Ecclésiastique de Rufin et, par contre les allusions du texte latin à ce même ouvrage; enfin une raison d'ordre linguistique : le mot Ἀχώρεως (la ville d'Achoris) déformé et traduit par « in vicina regione ». Il propose enfin comme auteur de l'original grec un certain Timothée, moine au monastère des Oliviers, devenu ensuite archidiacre à Alexandrie (cfr Butler, *ibid.*, *Appendix* I, p. 276).

(1) *PL*, XLIX, 53-476, et 477-1328. Ce sont les deux premiers ouvrages de synthèse sur la doctrine ascétique et mystique des moines égyptiens.

(2) *PL*, LXXIV, 381-394.

(3) *PL*, LXXIII et LXXIV, 9-244.

(4) On trouvera un résumé et un jugement de cette critique dans H. Bremond, *Introduction* aux « *Pères du Désert* » de J. Bremond, Paris, 1927.

un invraisemblable petit roman autour de Paul l'ermite (1) pour le « présenter à ses lecteurs avec tous les agréments à la mode de ce temps-là », il n'est pas tout à fait dupe de son imagination et ne consentirait jamais, n'en déplaise à certains de nos contemporains, à tenir son héros pour un être mythique. Un saint homme, du nom de Paul, demeura, quatre-vingts ans durant, près d'une source et d'un palmier, sur la montagne de Clysma (auj. Qolzoum). A la veille de mourir, il reçut la visite de saint Antoine, qui parcourait la région pour y chercher un serviteur de Dieu. Antoine ensevelit Paul. Et désormais les ermites eurent un patron.

Antoine lui-même est mort, il n'y a pas vingt ans. Ses traits, fixés de main de maître par l'évêque d'Alexandrie, risquent moins de se déformer (2). Originaire de Coma, de famille riche, le jeune Antoine a entendu l'appel du Christ : « Si tu veux être parfait... » Un ermite l'initie d'abord aux pratiques de la pénitence, puis il mène une existence de nomade, à l'affût des plus sensationnelles performances. Enfin, longuement entraîné par les plus éminents spécialistes, il se construit une cellule, dans la région du Moyen-Nil, sur un pic qui a gardé son nom : le *Mons Antonii*. Mais on ne le laisse pas en repos. Des fâcheux assaillent son antre, lui demandant à leur tour des leçons. Il en prend son parti et tente la fondation d'une institution régulière de vie ascétique. Il divise ses disciples par petits groupes, leur donnant à chacun assez de terres à défricher pour suffire à leur entretien et n'être à charge à personne; ils portent un habit distinctif : la cuculle blanche. Le maître ne se soucie pas encore d'établir une règle commune. « C'est le self-government; il y a autant de méthodes que d'individus,

(1) Jérôme, *Vita Pauli* (*PL*, XXIII, 17-28), dédiée à Paul de Concordia. (*Epist.* X). Amélineau, *Hist. des monast. de la Basse-Égypte (Ann. Musée Guimet, XXV)* a publié un texte copte : « *Vie d'abba Paul, le saint Anachorète* », qu'il croit avoir été la source de saint Jérôme pour bâtir son petit roman, sauf quelques passages qui seraient une addition plus tardive par un copiste copte, d'après le travail de Jérôme.

(2) Athanase, *Vita S. Antonii* (*PG*, XXVI, 836-976).

chacun consulte ses forces et suit son attrait particulier. La supériorité exercée par les anciens se réduit à des conseils, des directions et une surveillance intermittente » (1). Formule très imparfaite, formule de transition, que l'on a appelée le semi-cénobitisme. Elle prévaut, croyons-nous, dans la Haute-Égypte, à la fin du IVe siècle.

Le cénobitisme proprement dit, ou le monastère de commune observance, ne représente que le troisième stade des institutions religieuses de l'Égypte. Saint Pakhôme en a l'initiative, et le coenobium qu'il fonde à Tabennisi, sur le Haut-Nil, peut être considéré comme la première grande citadelle monastique de l'Orient. Afin de permettre la pratique des observances au religieux moyen, on en tempère la rigueur, jusque-là excessive. Le réformateur s'applique surtout à introduire une mentalité nouvelle : tandis que les anachorètes et les moines antonins considèrent la perfection comme un ensemble d'actions difficiles, de caractère plus ou moins extravagant, le sage Pakhôme s'efforce de mettre ses disciples en défiance contre leur amour-propre et leurs inclinations personnelles ; il les persuade qu'ils parviendront plus sûrement à la sainteté par la soumission exacte à une règle commune. S'il faut chercher une relation entre les institutions de l'Égypte et celles de l'Occident latin, elle est dans l'influence des méthodes pakhômiennes. C'est de saint Pakhôme que saint Benoît héritera : le Mont-Cassin sera le pendant de Tabennisi.

En 374 cependant, la formule de Tabennisi commence à peine de se faire connaître : elle ne s'imposera vraisemblablement qu'au début du siècle suivant. Ce sont des ermitages ou des groupements de type antonin que Rufin et Mélanie rencontrent au cours de leurs pérégrinations à travers la Haute-Égypte : personnages, coutumes, histoires, tout se replace normalement dans un cadre primitif.

Ouvrons plutôt l'*Histoire Lausiaque*.

(1) LECLERCQ, *DACL*, art. *Cénobitisme*, c. 3138. Nous utilisons largement cette étude excellente.

A peine débarquée, nous confie Palladius, Mélanie vend ses meubles, qui l'ont accompagnée sur le navire, les monnaye en or et, sous la conduite d'Isidore, l'aumônier de l'Hôpital d'Alexandrie, se met en route pour Nitrie. « Elle y rencontre des Pères : Pambon, Arsisius, Sérapion le grand, Paphnuce de Scété, Isidore le confesseur, évêque d'Hermopolis, et Dioscore. Elle séjourne près d'eux la moitié d'une année, circulant à travers la solitude et visitant tous les saints » (1).

« Entre cette montagne (de Nitrie) et Alexandrie, — explique encore Palladius, qui, en bon voyageur, a le souci des précisions topographiques, — est situé un lac qu'on appelle Maria, d'une longueur de 70 milles. L'ayant traversé en un jour et demi, je vins à la montagne sur la partie qui regarde le midi. A cette montagne est adjacent le grand désert qui s'étend jusqu'à l'Éthiopie, aux Maziques et à la Mauritanie. Sur cette montagne habitent environ 5000 hommes, ayant des genres de vie différents, chacun comme il peut et comme il veut, de sorte qu'il est permis de demeurer seul, ou à deux, ou davantage » (2).

Il s'agit de la région du Wadi'n Natrûn (3), de trente milles sur six, que bordent deux rangées de montagnes : l'une d'elles porte spécialement le nom de Nitrie (Natron). Palladius divise cette région en trois départements, à savoir, du Nord au Sud : le désert de Scété, puis celui des Cellules, enfin celui de Nitrie. Lors donc qu'il indique Nitrie comme terme du voyage de sainte Mélanie, il faut comprendre qu'elle a traversé les trois solitudes. La montagne de Nitrie, de climat moins extrême, est, en quelque sorte, le centre de l'hospitalité.

« Sur cette montagne de Nitrie est une grande église dans laquelle se dressent trois palmiers ayant chacun un fouet suspendu. L'un est à l'intention des solitaires qui commettent une faute, l'autre pour les voleurs, si du moins il en tombe par là, un autre pour ceux qui viennent par hasard. Ainsi tous ceux qui bronchent et qui sont

(1) PALLADIUS, *H. L.*, XLVI, 1-2; et RUFIN, *Hist. Eccles.*, II, 4.

(2) PALLADIUS, *H. L.*, VII, 1-2.

(3) Nous regrettons de n'avoir pu consulter l'ouvrage monumental d'EVELYN WHITE, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, New-York, 1926-1932-1933. Compte rendu par CH. MARTIN, S. I., dans *Nouv. Rev. Théol.*, fév.-mars 1935.

convaincus comme méritant des coups embrassent le palmier et reçoivent sur le dos les coups réglementaires; alors on les délivre. Puis à l'église est attenante une hôtellerie, dans laquelle on accueille l'étranger qui vient, jusqu'à ce qu'il s'en aille volontairement, tout le temps, quand même il demeurerait deux ou trois ans. Or après lui avoir concédé une semaine dans l'inactivité, les autres jours on l'attire à des travaux ou de jardin ou de boulangerie ou de cuisine. Mais s'il mérite de la considération, on lui donne un livre, sans lui permettre de s'entretenir avec personne avant l'heure. Sur cette montagne également vivent des médecins et des pâtissiers. Puis ils usent aussi de vin, et l'on vend du vin. D'un autre côté, tous ces gens façonnent de leurs mains du linge, de sorte que tous sont des personnes à qui rien ne manque. Et certes aussi, vers l'heure de none, on peut se lever et écouter comment, de chaque résidence, les psalmodies s'échappent, en sorte qu'on croit être élevé dans le paradis. Quant à l'église, on l'occupe seulement le samedi et le dimanche. Huit prêtres déservent cette église où, tant que vit le prêtre qui est le premier, aucun autre ne célèbre, ne prêche, ne décide; mais ils ne font que siéger auprès de lui sans dire un mot » (1).

Tel est le cadre fort bien dessiné où évoluent « ceux de Nitrie », comme les nomme Palladius. A les regarder vivre, un peintre trouverait de quoi composer une fresque, pittoresque à souhait et d'une exquise fraîcheur. Je pense aux inventions primesautières du vieux Breughel qui, certes, cherchait dans la vie des Pères du désert des thèmes d'inspiration, quitte à suivre sa fantaisie : il peignait des ascètes chenus, en cuculle blanche, parmi les splendeurs d'une flore luxuriante, et les horreurs d'une faune apocalyptique. Il y aurait moyen au contraire, sur les seules indications de Palladius, de composer quelque chose de neuf et de très réaliste. Ses personnages sont vivants, bien en chair, ceux surtout que connurent Rufin et Mélanie. Retenons-en quelques-uns.

Le plus célèbre des maîtres nitriotes est probablement Pambon. Ce silencieux, ce sage inspire le respect. « Il paraissait sur son visage, dit le bon Tillemont, une majesté auguste comme d'un prince assis sur son throne, et mesme quelque chose de lumineux comme sur le visage de Moyse; en sorte que personne

(1) Palladius, *H. L.*, VII, 3-4.

n'osait le regarder en face ». Mélanie et Rufin vont surprendre ses rares paroles, mais leurs visites sont faites surtout de silence, si l'on en juge par ce *fioretto* que Mélanie a raconté elle-même à Palladius :

« Dans les débuts de mon séjour à Alexandrie, entendant parler de la vertu de Pambon, je me fis conduire près de lui dans le désert par le bienheureux Isidore, et lui portai de l'argenterie pour trois cents livres, le priant d'avoir quelque part de mes biens. Mais lui, restant assis et tressant des feuilles de palmier, me bénit de la voix seulement et dit : « Que Dieu te donne la récompense ». Puis, appelant son économe : « Prends cela, lui dit-il, et administre-le pour la communauté des frères de Libye et des îles, car ces monastères-là sont les plus pauvres ».

Or Mélanie conserve un reste d'amour-propre en son cœur de femme. Elle cherche un compliment :

« Sache, maître, qu'il y a trois cents livres », risque-t-elle. Mais Pambon, sans lever la tête, de répondre : « Celui à qui tu l'as porté, mon enfant, n'a pas besoin de poids. Lui, qui pèse les montagnes, sait très bien la quantité de cet argent. Car, à la vérité, si c'était à moi que tu le donnais, tu faisais bien de me le dire; mais si c'est à Dieu, qui n'a pas dédaigné les deux oboles, tais-toi » (1).

Pourtant l'austère vieillard a le cœur plus tendre qu'il ne paraît. Quand il se sent à son dernier jour, il veut témoigner sa gratitude à son illustre amie : l'ayant fait appeler, il lui donne, en signe d'adieu, la dernière corbeille qu'il a tressée de ses mains. Puis Mélanie fait à Pambon sa toilette funèbre, l'emmaillote de bandelettes, le dépose en terre. Et elle s'en revient du désert, serrant contre elle la corbeille qu'elle gardera jusqu'à sa mort.

Derrière Pambon s'avance toute une procession de saints. Nous y distinguons un Isidore, surnommé le Confesseur : c'est un disciple de saint Antoine; il deviendra l'évêque des Nitriotes sur le siège d'Hermopolis Parva. Après lui, son

(1) Palladius, *H. L.*, X, XLVI. Rufin, *Hist. Eccl.*, II, 4 (*PL*, XXI, 511, B) fait de Pambon un disciple de saint Antoine, et (*ibid.*, II, 8; 517, B) rapporte qu'il a reçu sa bénédiction. Voir aussi Socrate, *H. E.*, IV, 23 (*PG*, LXVII, 514, AB) et Sozomène, *H. E.*, III, 14 (*ibid.*, 1070, B).

successeur Dioscore, un disciple de saint Pambon. Nous apercevons encore un moine d'allures sauvages et que ses frères ont surnommé le Buffle, parce qu'il ne se plaît que parmi les rochers et les sables du désert. Son nom est Paphnuce, sa cellule est à Scété. On colporte maintes histoires sur son abnégation héroïque. Paphnuce sait courber l'échine sous la calomnie et attendre que Dieu lui fasse justice : un frère jaloux ayant dérobé un livre dans une cella s'en va le cacher sous la natte de Paphnuce et l'accuse publiquement d'en être le voleur; le saint homme ne se défend pas, et Dieu bientôt manifeste son innocence (1).

Paphnuce a choisi comme maître d'ascétisme le fameux Macaire d'Alexandrie. Belle figure de saint et de thaumaturge! Macaire nous rappelle François d'Assise par la domination qu'il exerce sur les animaux. On lui prête la guérison du petit d'une hyène, qui était aveugle. La mère, en reconnaissance, déposa devant sa cellule quelques blanches toisons de brebis pour qu'il s'en vêtît. L'une d'elles a toute une histoire attestée à la fois par Palladius et par Paulin de Nole et qui vient à notre récit : c'est que Macaire en fit présent à sainte Mélanie, laquelle en confectionna une tunique qu'elle remit à son cousin Paulin lorsqu'à son retour d'Orient elle passa par Nole; Paulin finalement l'envoya à son ami gaulois Sulpice Sévère, en échange de *pallia* en poils de chameau qu'il en avait reçus. « Chacun de nous deux a fort bien deviné ce qui convenait à son ami, commentait-il malicieusement : le crin du chameau pour Paulin le pécheur, la laine de la brebis pour Sulpice l'innocent » (2).

Retenons encore les noms d'Arsisius et de Sérapion, du vieillard Paul, disciple de Pierre, l'évêque martyr; de Moïse et de Benjamin, de Macaire l'Égyptien, dont la réputation de thaumaturge ne le cède en rien à celle de son homonyme d'Alexandrie. Tous ces hommes étonnants et d'autres de leur taille, Rufin les a

(1) PALLADIUS, *H. L.*, XLVII, 3 et 5; et CASSIEN, *Coll.*, XVIII, 15.

(2) PALLADIUS, *H. L.*, XVIII, 27; PAULIN DE NOLE, *Ep.* XXIX (*PL*, LXI, 312 sq); RUFIN raconte le début de cette histoire dans son *Hist. Eccl.*, II, 4 (*PL*, XXI, 512 BC).

fréquentés; il a reçu leurs conseils, il s'est agenouillé devant eux pour en être béni. Un jour il s'en félicitera (1).

Précieux commerce pour un futur directeur de moines! Il ne semble pas cependant que Rufin ait jamais eu l'intention d'imiter les solitaires dont il avait quelque temps partagé l'existence. Tous ces ascètes, on a pu le constater, étaient soit des ermites, que Rufin appelle *eremi magistros*, soit des semi-cénobites, disciples plus ou moins immédiats de saint Antoine, comme les congrégations nombreuses de Nitrie et de Scété. Ni les uns ni les autres ne furent pour Rufin ce qu'on peut appeler des initiateurs. S'il emporta de son pèlerinage au désert un stock de souvenirs édifiants de nature à illustrer des conférences spirituelles, il ne cessa de rester attaché à la formule du coenobium d'Aquilée.

LE CONFESSEUR DE LA FOI

Ce serait une illusion de croire que le désert préservait totalement les anachorètes des agitations du monde. Plus d'un,

(1) RUFIN, *H. E.*, II, 8 (*PL*, XXI, 517, B) : « Ex quibus interim quos ipsi vidimus et quorum benedici manibus meruimus, hi sunt, Macarius de superiori eremo, alius Macarius de inferiori, Isidorus in Scyti, Pambus in cellulis, Moyses et Benjamin in Nitria, Scyrion et Helias et Paulus in Apeliote, alius Paulus in Focis, Poemen et Joseph in Pispiri, qui appellabatur mons Antonii... » Certains d'entre eux ne sont pas exactement identifiés.

Ibid., 4 (*PL*, XXI, 511) : « Per idem tempus patres monachorum vitae et antiquitatis merito, Macarius et Isidorus, aliusque Macarius, atque Heraclides, et Pambus Antonii discipuli per Aegyptum, et maxime in Nitriae deserti partibus, habebantur viri, qui consortium vitae et actuum, non cum coeteris mortalibus, sed cum supernis angelis habere credebantur. Quae praesens vidi loquor : et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui ».

RUFIN, *Apol.*, II, 12 (*PL*, XXI, 594, C-595, A) : « Ego... commoratus sum... ubi alii nihilominus illo (Didymo) non inferiores, quos tu ne facie tenus quidem nosti, Serapion et Menites, viri natura et moribus et eruditione germani; ubi Paulus senex Petri Martyris discipulus; et ut ad eremi magistros veniam, quibus et attentius et frequentius vacabamus, ubi Macarius Antonii discipulus et alter Macarius, et Isidorus, et Pambas, omnes amici Dei, qui nos haec docebant, quae ipsi a Deo discebant, quantam ego, si hoc ita deceret aut expediret, de his omnibus habere iactantiae materiam possem ? ...»

qui avait fui la ville pour s'ensevelir dans le silence, s'apercevait bientôt que la ville l'avait rejoint et violait la clôture de son ermitage. Où qu'il fût, la tentation et l'hérésie, ces deux suivantes du Malin, s'embusquaient pour le surprendre. Saint Antoine à Clysma, saint Jérôme à Chalcis se débattaient contre des fantômes lubriques. Jérôme en outre gémissait de ce qu'on ne le laissât pas en paix. Harcelé par les ermites de son voisinage à propos de la question brûlante des Hypostases, mis en demeure, à chaque instant, de signer des professions de foi, il finit par abandonner sa caverne aux fâcheux et s'en revint à Rome. La persécution enfin jetait la panique dans les solitudes. C'est ainsi que, dans le temps où Rufin et Mélanie accomplissaient leur pèlerinage au pays des Saints, l'arianisme y préparait sournoisement de nouvelles offensives.

Condamné, en 325, par le concile de Nicée, l'arianisme n'avait pas désarmé. De temps en temps, selon que le pouvoir civil lui prêtait main forte, il relevait la tête, devenait arrogant. Ainsi sous l'empereur Valens, en 375 (1).

Depuis dix ans, Valentinien gouvernait l'empire. Il était catholique, mais prenait ombrage de l'autorité grandissante des Pontifes de Rome : il ne pardonnait pas à Libère sa popularité, depuis que celui-ci, grandi par l'exil, avait regagné la Ville; il ne sentait pas sans aigreur se mouvoir auprès de lui la personnalité autoritaire et accaparante de Damase. Aussi ne manquait-il pas une occasion d'humilier le chef de l'Église, et il lui arriva même de prêter les mains aux intrigues que les hérétiques fomentaient contre lui. On le vit interdire les testaments en faveur de l'Église romaine et fermer aux aumônes l'accès du trésor de Saint-Pierre, à une époque où le patriciat romain commençait à prendre conscience de ses obligations de charité; on s'étonna de son impassible neutralité dans le schisme

(1) Rufin, *H. E.*, II, 2 (*PL*, XXI, C-509, A) : « Post hunc (Iovinianum), Valentinianus imperium suscepit, qui pro fide nostra a Iuliano militia fuerat expulsus ». Pour cette histoire, Rufin est une source excellente, mais un peu brève. Il faut le compléter par Palladius, *H. L.*, XLVI; Socrate, *H. E.*, IV, ch. XX-XXIV; et Sozomène. *H. E.*, VI, ch. XIX-XX.

de l'antipape Ursin; il eut enfin la faiblesse de préposer son frère Valens, suspect d'arianisme, aux affaires de l'Orient (1).

A peine installé à Byzance, Valens se laissa dominer par l'évêque Eudoxe, un semi-arien, et toute sa politique dès lors fit échec à l'Église. Le 5 mai 365, il remettait en vigueur un décret de bannissement des évêques catholiques, porté naguère par Constance et rapporté par Julien l'Apostat (2); il tentait de tarir pareillement le recrutement du monachisme en interdisant à tout curial de se livrer à la vie solitaire, à moins qu'il ne fît préalablement abandon de ses biens à la curie; il pourchassa les cénobites et les anachorètes, qu'il soupçonnait de paresse; il molesta les fidèles, à Alexandrie même, sous couleur d'ordre et de zèle. A ces mesures vexatoires il est facile de reconnaître que l'évêque Eudoxe, et puis l'intrus Lucius, celui-là même qui avait évincé l'évêque Pierre, candidat d'Athanase mourant, avaient l'oreille de l'empereur (3). La persécution commençait; le sang coula : moines et fidèles catholiques cherchèrent un refuge au désert.

Cette crise est résumée par Rufin, au second livre de son *Histoire Écclésiastique* (4) :

« Valens favorisa les hérétiques et se fourvoya dans la (même) politique que ses pères; il exila des évêques, tortura et brûla des prêtres, des diacres et des moines; c'était au temps où le préfet Tatien gouvernait Alexandrie. Il machina toutes sortes de sévices et de cruautés contre l'Église de Dieu, — tout ceci, il est vrai, se passait après la mort d'Athanase, car le grand évêque semblait protégé par une vertu divine : tant qu'il vécut, on s'acharna contre les autres sans jamais le molester lui-même ». — « Lorsqu'en l'année quarante-

(1) RUFIN, *H. E.*, II, 2 (*ibid.*, 509, A) : « Is in consortium regni assumpsit fratrem Valentem, et sibi quidem occiduas partes delegit, illi autem orientales reliquit ».

(2) Cependant saint Athanase — sauf une retraite de 4 mois dans un sépulcre de famille (ἐν μνημείῳ πατρῴω) — resta à son poste jusqu'à sa mort. SOCRATE, IV, ch. XIII (*PG*, LXVII, 496, C) et SOZOMÈNE, VI, ch. XII (*ibid.*, 1326, B).

(3) Sur l'influence d'Eudoxe : SOCRATE et SOZOMÈNE, *loc. cit.* Sur l'influence de Lucius : RUFIN, *H. E.*, II, 3 (*PL*, XXI, 510, A-511, A).

(4) RUFIN, *H. E.*, II, 3 (*PL*, XXI, 510, A-511, B).

sixième de son épiscopat, après des luttes et des victoires de patience innombrables, Athanase s'endormit dans la paix, il s'était assuré un successeur dans la personne de l'évêque Pierre, le compagnon de ses tribulations et son ami. Mais le candidat du parti arien, Lucius, fondit sur Pierre, comme le loup sur l'agneau. Pierre n'eut que le temps de s'embarquer et de fuir vers Rome. Alors Lucius, comme s'il eût voulu se venger de la perte de sa proie, exerça de plus belle ses vexations à l'égard des catholiques. Il se livra à des cruautés sanguinaires, ne semblant plus avoir conservé la moindre trace de religion. Dès le principe, il suscita tant et de si honteux crimes contre les vierges et les personnes consacrées de l'Église que les persécutions païennes elles-mêmes n'en offrent pas de pareils exemples. Après la fuite et l'exil, après l'assassinat, la torture, le bûcher, qui firent des victimes sans nombre, il tourna sa rage contre les monastères. Il dévasta le désert en portant la guerre chez ses hôtes pacifiques. D'un seul coup, trois mille moines, au bas mot, dispersés à travers les solitudes en leurs cellules secrètes et tranquilles, furent attaqués. (Valens) lança contre eux une troupe armée de cavaliers et de fantassins, avec tribuns, préfets et capitaines, comme s'il se fût agi d'une expédition contre les barbares. Or ceux-ci, arrivés sur les lieux, assistèrent à un genre de guerre qu'ils ne connaissaient pas : des ennemis tendaient la tête à leurs glaives en disant simplement : « Amis, qu'êtes-vous venus faire ici » ?

Sous la phrase quelque peu soufflée, on sent percer une émotion réelle. Rufin fut témoin de cette persécution et il en pâtit : « Je parle de ce que j'ai vu; je rapporte les faits et gestes d'hommes dont j'ai mérité de partager les souffrances » (1). Plus tard, il se fit gloire de « ses prisons » et de « son exil » (2). Mélanie s'y trouva pareillement engagée, et Palladius nous raconte comment elle suivit les moines dans leur exil pour les soutenir de ses charités. La courageuse pèlerine séjournait en Égypte depuis six mois à peine, lorsque

« l'Augustal d'Alexandrie bannit Isidore, Pisimius, Adelphius, Paphnuce et Pambon, avec eux aussi Ammonius Parotes (le com-

(1) Rufin, *H. E.*, II, 4 (*PL*, XXI, 511, C). « Quae praesens vidi loquor : et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui ».

(2) Rufin, *Apol. ad Anastasium*, 2 (*PL*, XXI, 624, B) : « Quamvis igitur fides nostra persecutionis haereticorum tempore, quum in sancta Alexandrina Ecclesia degeremus, in carceribus et exiliis, quae pro fide inferebantur, probata sit... »

pagnon de saint Athanase) et douze évêques et prêtres, en Palestine, aux environs de Diocésarée. Elle les suivit en les assistant de ses propres biens, et, les serviteurs étant interdits, à ce qu'on racontait..., elle prit la blouse d'un jeune esclave et leur portait, le soir, ce qui leur était nécessaire » (1).

La présence en Palestine de la riche bienfaitrice ne pouvait passer inaperçue. Le consulaire de Diocésarée en eut connaissance et, « dans l'intention de remplir sa poche », tenta de l'intimider. Ignorant sa condition, il la fit enfermer. Mais elle lui déclina ses titres :

« Je suis fille de (consul) et femme de (préfet), lui répliqua-t-elle fièrement (2), mais je suis (aussi) servante du Christ. Et ne va pas insulter à la pauvreté de mon extérieur, car je peux me rehausser moi-même, si je veux, et tu n'as pas à propos de cela à m'enfumer ni à prendre quelque chose de ce qui est à moi. Ainsi donc, c'est afin que tu ne tombes point par ignorance dans des griefs que je t'ai fait cette déclaration. Il faut, en effet, contre les gens qui ne comprennent pas, user de l'arrogance comme d'un épervier ».

Cette fière algarade, paraît-il, frappa juste. Le magistrat « lui rendit honneur et ordonna que, sans être empêchée, elle se rencontrât avec les saints ».

LE DISCIPLE DE DIDYME L'AVEUGLE

Ce que furent les « prisons » de Rufin, ce que fut son exil, nous l'ignorons (3). Mais il n'y a pas lieu, croyons-nous, d'exagérer l'importance d'une épreuve qui fut certainement courte. Rufin, comme il nous l'apprend lui-même, demeura six années

(1) PALLADIUS, *H. L.*, XLVI, 3. « Diocésarée, l'ancienne Zippori, aujourd'hui Seffourieh, est à une lieue au N. de Nazareth. Cfr DALMAN, *Les Itinéraires de Jésus*, Paris, 1930, pp. 111-114.

(2) PALLADIUS, *H. L.*, *ibid.*, 4, ne précise pas : « Ἐγὼ τοῦδε μὲν γέγονα θυγάτηρ, τοῦδε δὲ γυνή· τοῦ δὲ Χριστοῦ εἰμὶ δούλη ».

(3) Peut-être Rufin partagea-t-il l'exil de Mélanie en Palestine. On l'a déduit de sa lettre au pape Anastase (note 2, p. 150), mais elle n'est pas explicite. FREMANTLE écrit : « Rufinus probably, after a time, joined her; but he must have returned to Egypt as soon as the stress of the persecution was abated ». (*DCB*, art. *Ruf.*, p. 557, c. I).

à Alexandrie, à l'école de Didyme l'Aveugle (1); or on est obligé de situer cette période, en serrant un peu, de 374 à 379, y compris le temps de la persécution. Rufin n'aurait donc partagé que quelques mois le sort des ascètes en Palestine; puis, la bourrasque apaisée, il serait revenu en Égypte, grâce au crédit de son illustre amie (2). Ainsi ce bref exil n'aurait été qu'un intermède dans son séjour à Alexandrie.

Le voici donc auditeur de Didyme, à l'école catéchétique. Il admire le maître aveugle que son infirmité n'a pas empêché de devenir un puissant érudit et qui lui semble « une lampe alimentée par la lumière divine ». Son enthousiasme, qui nous étonne aujourd'hui, ne se démentira pas; à preuve ce beau portrait qu'il tracera dans son *Histoire Ecclésiastique* (3). Rarement maître a reçu d'un disciple un témoignage aussi flatteur.

« Privé de ses yeux dès sa prime jeunesse, alors qu'il ignorait encore les éléments des lettres, Didyme brûlait du désir de connaître la vraie lumière, et il ne désespéra plus d'y parvenir lorsqu'il eut entendu lire dans l'Évangile que « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu ». Confiant dans cette divine promesse, il priait incessamment le Seigneur, non pas de lui rendre la lumière de ses yeux charnels, mais d'illuminer son cœur. Il joignait aussi à ses prières études et travaux, et il s'appliquait, en des veilles continuelles, à défaut de lecture, à éduquer son oreille, afin qu'elle lui rendît les services de la vue. Lorsqu'après l'effort des veilles, le sommeil (comme il arrive) avait gagné ses lecteurs, Didyme occupait le silence non au repos ou à la distraction, mais, comme un bon ruminant remâche sa nourriture, il s'appliquait à reconstituer dans sa mémoire et dans son cœur tout ce qu'il avait recueilli au vol d'une rapide lecture; et (il y réussissait si parfaitement) que vous eussiez dit, non pas qu'il avait acquis le science par audition, mais bien plutôt qu'il l'avait gravée sur les pages de son âme. Ainsi bientôt, Dieu aidant, il parvint à une telle érudition et à une telle maîtrise dans les lettres divines et humaines qu'il fût promu docteur de l'école alexandrine, sous l'évêque Athanase, avec l'approbation de tous les savants de l'Église de Dieu...

(1) RUFIN, *Apol.*, II, 12 (*PL*, XXI, 594, C-595, A).

(2) FREMANTLE, *op. cit.*, p. 557, col. 1.

(3) RUFIN, *H. E.*, II, 7 (*PL*, XXI, 516-517) Rufin a lu les ouvrages de Didyme en même temps qu'il a suivi son enseignement.

(Suit la mention de ses aptitudes exceptionnelles en dialectique, géométrie, astronomie et arithmétique).

« Tout ce qu'il disait, soit dans les discussions ordinaires, soit dans les consultations qu'il donnait, était consigné par des scribes attitrés. Pour nous, qui avons été auditeur de son enseignement et qui avons lu par ailleurs des notes d'élèves prises à son cours, nous pouvons affirmer qu'il y avait dans les discours qui sortaient de ses lèvres un charme infiniment supérieur, un je ne sais quoi de divin qui dépassait les accents de la voix humaine. Lorsque le bienheureux Antoine, pour rendre témoignage à la foi d'Athanase contre les Ariens, descendit de la Thébaïde à Alexandrie, il consola le maître aveugle par cet éloge magnifique : « Que t'importe, ô Didyme, d'avoir été privé de tes yeux charnels ? Tu as perdu des yeux comme en possèdent les rats, les mouches et les lézards, mais réjouis-toi, car tu as des yeux d'ange, des yeux qui voient Dieu et grâce auxquels la science brille en toi d'une éblouissante lumière ».

Tous les contemporains de Didyme souscrivent à ce panégyrique (1).

Cette réputation néanmoins nous semble très surfaite. Didyme est sorti quelque peu diminué des mains de la critique, et on ne le considère plus aujourd'hui que comme un excellent vulgarisateur que sa cécité fit prendre en pitié et grandit. M. Bardy a porté sur lui un jugement plein de nuances qui nous explique comment un homme doué de qualités seulement moyennes a pu jouir d'un tel crédit auprès de ses plus éminents disciples : « Esprit timide, intelligence modeste, Didyme est l'un de ces hommes que la médiocrité même de leurs qualités prédestine à être représentatifs de toute une tradition et de

(1) SOCRATE, *H. E.*, IV, 25 (*PG*, LXVII, 526-527) et pareillement SOZOMÈNE et THÉODORET, dont les sources sont les mêmes; PALLADIUS, *H. L.*, IV (témoignage d'un homme un peu crédule); surtout JÉRÔME, *Chron.*, A. 376 (*PL*, XXVII, 695). *Transl. homil. Origenis in Ierem. et Ezech.*, *Prologus* (*PL*, XXV, 583 sq), *Ep.* XXXVI, 1, où il parle de sa trad. du *Tr. de S. Sancto* de Didyme; puis Prologue de cette traduction, où il parle de ses relations avec l'Aveugle (*PL*, XXIII, 103-104); *Comm. in Ep. ad Gal.* (*PL*, XXVI, 309), *Comm. in Ep. ad Eph.* (*PL*, XXVI, 26, 440, 442); *De Viris Illust.*, 109 (*PL*, XXIII, 705); *Ep.* XLIX, 3; L, 1; LXVIII, 2; LXXI, 5. Ensuite, de peur de se compromettre, car magnifier Didyme, c'est soutenir Origène, Jérôme changera d'avis : ainsi dans l'*Ep.*, LXXXIV, 3, 10, 11,et dans l'*Apol. contre Rufin*, I, 6, 16, 21; II, 11, 25; III, 12, 28, etc... (*PL*, XXIII).

toute une période : incapable de s'élever à l'originalité des théories personnelles, il possède le don de s'assimiler les idées des autres et de les traduire en ces formules simples et nettes qui, aussitôt trouvées, deviennent la propriété commune sans que personne se soucie jamais de leur premier inventeur. Chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, formé aux méthodes d'Origène et des Cappadociens, il est comme le centre auquel viennent se réunir et se coordonner les doctrines les plus différentes par leur origine et par leur esprit : c'est dans la mesure où Didyme représente l'allure générale de l'orthodoxie à la fin du IVe siècle, beaucoup plus que par ses qualités de penseur et d'écrivain, qu'il a mérité d'être étudié » (1).

Au confluent des écoles orientales, le « Voyant », comme on l'appelait, s'en faisait le consciencieux interprète; plutôt que des opinions personnelles, il offrait à son auditoire la quintescence de la théologie grecque du IIIe et du IVe siècle; par-dessus tout il gardait avec fidélité la tradition d'Origène, dont il était l'humble successeur, et la propageait autour de lui en l'accommodant, quand besoin était, à l'orthodoxie. Il est indubitable que Rufin reçut de Didyme le goût de cette pensée subtile ainsi qu'une méthode pour l'interpréter favorablement. Il se souviendra des leçons de Didyme, lorsque, vingt ans plus tard, il publiera une traduction du *Périarchon* inoffensive aux oreilles romaines.

Au terme de ces six années d'exploration et d'études, dont il n'est pas possible de fixer avec plus de précision la chronologie, recueillons deux conclusions importantes. C'est, d'une part, que Rufin est capable à présent d'apprécier les différentes formes de vie religieuse qui se pratiquent en Égypte; c'est, d'autre part, que l'initiation théologique et scripturaire qu'il a acquise à l'école de Didyme, — l'influence intellectuelle la plus profonde sans doute qu'il ait jamais reçue, — a orienté définitivement sa pensée et ses sympathies intellectuelles. Son

(1) BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. IV. Didyme a aussi ses panégyristes, comme J. LEIPOLT : *Didymus der Blinde von Alexandria*, Leipzig, 1903.

établissement monastique à Jérusalem, puis son attitude dans la querelle origéniste sont préparés par cette double expérience.

L'ABBAS DU MONT DES OLIVIERS

Le séjour de sainte Mélanie à Diocésarée durant la persécution de Valens la préparait à la fondation qu'elle projetait. D'aucuns ont prétendu qu'elle avait rejoint Rufin à Alexandrie dès que furent rapatriés les moines exilés. Il ne semble pas. Je suis incliné à croire au contraire qu'elle se rendit alors à Jérusalem et que l'on peut compter à partir de 375 les vingt-sept années qu'au dire de Palladius elle y séjourna (1). Rufin ne l'aurait rejointe qu'en 379.

Cette longue période palestinienne se partage normalement ainsi. Jusqu'en 386, les deux fondateurs installent leurs monastères et mettent à l'épreuve leurs méthodes; en 386, saint Jérôme accompagné de sainte Paule, avec des frères et des sœurs, s'établit dans le voisinage, à Bethléem. Des relations cordiales unissent d'abord les couvents; puis la dispute s'élève : à partir de 393, c'est la lutte ouverte dont les échos retentissent jusqu'à Rome.

Si ma conjecture chronologique est exacte, sainte Mélanie a commencé sa fondation sur le Mont des Oliviers avant l'arrivée de Rufin. Ce que nous savons de son énergie et de ses audacieuses initiatives nous assure qu'elle est à la hauteur d'une pareille tâche. Rufin bâtit ensuite pour des moines. Il dit : « Mes Cellules » (2), et ces mots évoquent un cœnobium dont il est le propriétaire ou du moins le chef, — on dirait, en Orient, l'*abbas*.

Était-ce une innovation ? Non pas. Les observances monastiques s'étaient implantées en Palestine un bon demi-siècle

(1) PALLADIUS, *H. L.*, XLVI, 5 : « Αὕτη μετὰ τὴν ἀνάκλησιν τούτων μοναστήριον κτίσασα ἐν Ἱεροσολύμοις εἰκοσιεπτὰ ἔτεσιν ἐνεχρόνισεν ἐκεῖ ἔχουσα συνοδίαν παρθένων πεντήκοντα. »

(2) RUFIN, *Apol.*, II, 8bis (les nos 8, 9 et 10 sont répétés deux fois), *PL*, XXI, 591, C : « In meis cellulis ».

plus tôt, grâce à saint Chariton et à saint Hilarion (1). Le premier, qui venait de Lycaonie, avait même établi ses disciples tout près de Jérusalem, vers 320 : ils habitaient des grottes au sud de la ville et se réunissaient le samedi et le dimanche dans un oratoire pour y assister aux saints mystères. Cette laure rappelait les groupements semi-cénobitiques si répandus dans la vallée du Nil et s'était développée à peu près de la même façon (2). Quant à saint Hilarion, il avait opéré semblablement à Gaza, où il avait eu pour disciple le jeune Épiphane. D'autres orientaux continuèrent l'œuvre de Chariton et d'Hilarion, mais Rufin et Mélanie l'aïeule furent les premiers Latins à tenter une fondation ascétique sur terre palestinienne.

Il est fort malaisé d'ailleurs de déterminer l'originalité de cette tentative. Pour tout bagage documentaire, nous ne possédons que de maigres linéaments recueillis à travers l'Histoire Lausiaque, l'Apologie de Rufin et la correspondance de Jérôme. Essayons néanmoins d'en tisser une trame.

Et d'abord l'emplacement des coenobiums du Mont des Oliviers est incertain. S'il est vrai que les couvents d'hommes et de femmes fondés par Mélanie la jeune avoisinaient respectivement les sanctuaires de l'Ascension et de l'Éléona (3), il est vraisemblable que ceux de Mélanie l'ancienne et de Rufin occupaient à peu près les mêmes emplacements. Mais ce n'est là qu'une conjecture.

Palladius fait une rapide allusion aux cinquante vierges qui entourent la sainte, et Rufin nous apprend qu'il dirige lui-même

(1) *Vita S. Charitonis*, *PG*, CXV, 900-918; JÉRÔME, *Vita S. Hilarionis*, *PL*, XXIII, 29-54; LECLERCQ, *DACL*, art. *Cénobitisme*, 3157-3159.

(2) Il s'agit de la laure de Souca, dont les vestiges sont encore visibles à l'Ouadi Khareitoun (12 Km. 5 au sud de Bethléem).

(3) Sur les sanctuaires de l'Ascension et de l'Éléona, voir VINCENT et ABEL, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéol. et d'hist.*, t. II, pp. 374-395. L'Éléona fut construite pas sainte Hélène sur le lieu de l'enseignement du Pater; l'église de l'Ascension fut fondée par la matrone Poemenia, quelques années avant l'arrivée de sainte Mélanie l'aïeule. L'abside de l'Éléona a été retrouvée en 1910 dans le Carmel du Pater et son plan facilement reconstitué. Cfr *La Palestine, guide publié par des Prof. de N. D. de France à Jérusalem*, 4e éd., p. 240; et VINCENT et ABEL, *op. cit.*, t. II, planches XXXIV-XXXIX.

des frères copistes. Ils s'acquittent à merveille l'un et l'autre du devoir de l'hospitalité : « Tous deux accueillent, au cours de ces vingt-sept années, ceux qui, dans un but de prière, passent à Jérusalem, évêques, moines, vierges (1). Nous imaginons donc, à proximité de chacune des laures, une hôtellerie analogue à celle que Palladius voyait sur la montagne de Nitrie. Moines et nones, en deux groupements séparés, vivent en communauté, chantant l'office divin et s'adonnant à des travaux intellectuels ou manuels. Il leur est loisible d'ailleurs de vaquer à la contemplation dans des ermitages écartés; ainsi Mélanie la jeune se fera construire une cellule isolée pour y vivre en recluse de l'Épiphanie à Pâques (2).

La sainteté des moines et des vierges édifie les pèlerins; leur orthodoxie est un bienfait et une sauvegarde en un temps où l'hérésie pénètre jusqu'aux laures les plus secrètes : « Ils ramenèrent à l'unité de la foi quatre cents solitaires agrégés au schisme de Paulin d'Antioche, ainsi que de nombreux pneumatomaques » (3).

La fortune d'Antonia Melania, sans cesse renaissante, pourvoit à toutes les nécessités : elle se dispense en aumônes de toutes sortes, « honorant les clercs ses voisins de cadeaux et de vivres ». Et cette ligne de Palladius, qui est ici témoin direct, insinue discrètement que nos religieux vivent à l'aise. Il ne songe pas d'ailleurs à s'en offusquer, — et l'on ne saurait le taxer d'une bienveillance excessive à l'égard d'amis qu'il soutiendra dans leur infortune : l'Histoire Lausiaque est étrangère à toute polémique, — mais il note simplement « qu'ils vont ainsi jusqu'au bout sans scandaliser » (4).

Quelqu'un cependant se scandalisa.

Après sept ans passés sur la colline sainte, Rufin reçut la visite de Jérôme, qui venait, avec Paula sa fille spirituelle et

(1) Palladius, *H. L.*, XLVI, 6.
(2) Goyau, *Sainte Mélanie*, p. 156.
(3) Palladius, *H. L.*, *ibid.*
(4) Palladius, *H. L.*, *ibid.*

toute une caravane de matrones et de vierges romaines, dresser sa tente à Bethléem (1).

Les deux amis ne s'étaient pas revus depuis onze ans. Que de choses à se raconter! Dans l'échange des souvenirs qui se pressent sur leurs lèvres, l'impétueux Jérôme prend la part la plus belle. Il dit ses déboires au désert de Chalcis, non sans contrefaire les moines atrabilaires qui l'ont obligé d'en déguerpir; il rappelle ses hésitations et ses angoisses au moment d'orienter à nouveau sa vie et comment, à Antioche, il a accepté, malgré ses répugnances, de recevoir le sacerdoce, — événement d'ailleurs qui n'a pas tenu grande place dans sa vie, puisqu'il n'a jamais célébré la messe; il parle avec enthousiasme de Constantinople, où il a étudié trois ans sous le divin Grégoire, complétant sa culture grecque, jusque-là si lacuneuse, s'essayant à traduire Origène et à commenter la Bible; puis il transporte son ami émerveillé parmi les splendeurs romaines, où, de 382 à 385, s'est offerte à lui la plus brillante carrière : secrétaire du pape Damase, directeur très recherché dans la société « bien pensante », il a réussi encore à grouper dans le palais de Marcella, que Rufin connaît bien, un cercle sélect de théologiennes et d'exégètes qui fait sa fierté. Et voici que, Dieu aidant, ces dames se sont senti la vocation religieuse et qu'elles l'ont persuadé de les emmener à sa suite sur les traces du Christ. C'est son couvent de l'Aventin qu'il a guidé à travers les Égyptes, la Syrie et la Palestine et qu'il va fixer à Bethléem. Rufin n'en doute point : Jérôme arrive tout auréolé de notoriété; il possède une longue expérience personnelle de la vie érémitique et de la vie cénobitique et il mérite bien sa réputation de maître spirituel. Il serait, à coup sûr, l'un des hommes les mieux qualifiés pour fonder et diriger un coenobium, n'était ce caractère entier et irritable à l'excès qui l'incline à se froisser pour des riens et à juger sans aménité ceux qui n'ont pas l'heur de lui agréer.

Jérôme choisit Bethléem comme lieu de résidence : il y ouvre

(1) Sur le voyage de Jérôme, de Rome à Jérusalem, voir JÉRÔME, *Apol.* III. 22 (*PL*, XXIII, 473); sur le voyage de Paula, voir JÉRÔME, *Ep.* CVIII, 6-14,

deux monastères, l'un d'hommes, dont il prend la tête, et l'autre de femmes, qu'il commet à la garde de Paula, ainsi qu'une hôtellerie pour les pèlerins « sur la route où Marie et Joseph n'ont pas trouvé de gîte » (1); et désormais l'Aventin mystique travaillera et priera auprès de la crèche du Sauveur.

Entre les cénacles de Jérusalem et ceux de Bethléem on vit en bonne intelligence et l'on se prête de mutuels services. Jérôme surtout a recours à ses amis. Outre ses travaux d'érudition, il doit assumer chaque jour un enseignement littéraire, initier à la grammaire et aux humanités classiques des jeunes gens qu'on lui a confiés. Or il est dépourvu d'instruments de travail. Il s'adresse donc à Rufin qui met à sa disposition ses copistes : ils transcrivent pour Jérôme les ouvrages indispensables, en particulier les Dialogues de Cicéron. Rufin surveille le travail et corrige les papyrus. Et Jérôme, paraît-il, rémunère grassement (2).

De son côté, Rufin tient école de spiritualité, pour ses frères d'abord, et peut-être aussi pour les sœurs de sainte Mélanie. Que ne donnerions-nous pas pour en recevoir des échos et pour trouver, sous la plume d'un témoin, un portrait de l'*abbas* Rufin dans sa chaire professorale ? Notre curiosité ne sera qu'à demi satisfaite : à défaut de portrait, nous avons la caricature de Rufin reproduite au début de ces pages, mais il n'est pas impossible, avec un peu de bonne volonté, de la corriger et d'en tirer quelque chose. Le caustique épistolier s'est amusé, dans une lettre à un certain Rusticus (en 411), à opposer l'un à l'autre le bon et le mauvais moine. Pour esquisser les traits de ce dernier, il a pensé à l'abbé du Mont des Oliviers, mais

(1) JÉRÔME, *Epist.* CVIII, 14.

(2) RUFIN, *Apol.*, II, 8bis (*PL*, XXI, 591, C-592, A) : « ...etiam quamplurimos fratrum habere possum, qui in meis cellulis manentes, in monte Oliveti quamplurimos ei (Hieronymo) Ciceronis dialogos descripserunt, quorum et ego quaterniones, cum scriberent, frequenter in manibus tenui, et relegi, quod mercedes multo longiores, quam pro aliis scripturis solent, ab isto eis darentur, agnovi, etc... » — « ...quod (Hieronymus) in monasterio positus in Bethleem, ante non multo adhuc tempore, partes grammaticas exsecutus sit, et Maronem suum Comicosque ac Lyricos et Historicos Auctores traditis sibi ad discendum Dei timorem puerulis exponebat... »

nous ne saurions dire jusqu'à quel point il a utilisé ses souvenirs; il les a interprétés en tout cas de son encre la plus acide. Le « très cher Rufin » est gratifié du sobriquet de Grunnius, en mémoire de la *Satire du Pourceau (Grunnius Terracotta)* dont les étudiants romains faisaient des gorges chaudes. Jérôme tourne en ridicule son extérieur, sa gaucherie, son langage (1) :

« Lorsque Grunnius parlait en public, il s'avancait à pas de tortue et, à certains intervalles, il effleurait à peine quelques mots, de sorte qu'il semblait plutôt sangloter que parler. Mais quand une fois il avait étalé sur sa table un monceau de livres, alors fronçant le sourcil, contractant les narines, se ridant le front et faisant claquer ses deux doigts, il réclamait par ce signe l'attention de ses disciples; et puis il leur débitait de pures fadaises, déclamant contre tout le genre humain. Vous eussiez dit le critique Longinus ou le censeur de l'éloquence romaine. Il notait qui bon lui semblait et l'excluait du sénat des savants... »

Après tout, cela n'est pas mal vu. Mais on ne retrouvera là-dessous l'image de Rufin qu'à la condition d'adoucir le trait, qui est par trop appuyé, de le compléter, car il est dérisoirement schématique, et surtout de rétablir les proportions dérangées à dessein pour obtenir l'effet de ridicule (2). Qu'on s'y applique, et l'on aura l'image d'un homme qui est juste le contraire d'un orateur, mais que sa position oblige de parler en public. Il s'y résigne par devoir et s'en tire comme il peut : le trac convulse son visage, embarrasse la diction, paralyse le geste, je l'admets; mais je me refuse à croire que cet homme si érudit et si pieux ne débite que des fadaises; je pense plutôt qu'il dit fort mal d'excellentes choses et que son effort fait pitié. Au jugement d'un rival chatouilleux, un honnête professeur est souvent un imbécile; au jugement de son auditoire, il est sympathique et fait du bien.

Mais la verve de Jérôme ne s'arrête pas en si bonne pente :

(1) Jérôme, *Epist.*, CXXV, 18.

(2) Cette interprétation nettement favorable à Rufin paraîtra peut-être prématurée : je la donne sous bénéfice d'inventaire, renvoyant le lecteur à la seconde partie de ce mémoire que publieront prochainement les *Recherches de Science Religieuse*.

« Ses grandes richesses, continue-t-il, lui donnaient un nouvel agrément dans les festins... »

Ici je soupçonne encore le censeur de Bethléem de s'être imaginé qu'on vivait trop « bourgeoisement » au Mont des Oliviers; cette idée, qui l'obsède encore vingt ans après, s'est stylisée dans l'image du moine « qui s'enrichissait de la faim des pauvres et s'était rendu misérable en retenant les aumônes destinées aux malheureux ».

N'en croyons rien. Ce que nous savons des austérités de sainte Mélanie nous interdit d'accepter un tel blâme à l'adresse de son père spirituel. Ce grief de Jérôme trouve peut-être son explication dans une divergence notable d'idéal et de méthodes ascétiques. Tandis que l'anachorète de Chalcis considère le moine sous les espèces du héros et qu'il donne d'emblée ses préférences aux performances d'un Paul l'ermite, d'un Antoine ou des stylites, l'abbé du Mont des Oliviers au contraire, que passionnera un peu plus tard la Règle basilienne, envisage les observances d'une façon plus large et plus humaine, et sa modération rappelle, avant la lettre, celle de saint Benoît.

Nous ne pouvons davantage souscrire aux dernières lignes de l'esquisse, tracées avec aigreur :

« Rien d'étonnant que cet homme, qui avait coutume d'allécher beaucoup de gens, parût en public escorté d'un bataillon de bruyants flatteurs; Néron au dedans, il était Caton au dehors. Il était si équivoque que vous l'eussiez pris pour un monstre... Ne voyez jamais de tels hommes, ô Rusticus, ne vous liez jamais avec eux ».

Pauvre Rufin, si scrupuleux et si loyal! Laissons Jérôme à sa mauvaise humeur. Et recueillons plutôt de Palladius ces simples paroles, marquées au coin de la sincérité (1) :

« Avec (Mélanie) vécut le très noble Rufin, de la ville d'Aquilée, ayant le même caractère et plein de fermeté, plus tard jugé digne de la prêtrise. Il ne se trouvait pas parmi les hommes de plus instruit et de plus modeste que lui ».

Sainte-Foy-lez-Lyon.

Maurice VILLAIN, S. M.
Professeur de théologie.

(1) PALLADIUS, *H. L.*, XLVI, 5.

ROMANS DANGEREUX
ET MINISTÈRE PASTORAL

Ainsi qu'on a pu s'en rendre compte d'après nos articles précédents (1), forcément sommaires et visant seulement à dénoncer un péril, le danger des romans modernes est non seulement dans les occasions directes de péché qu'on y trouve, mais aussi dans l'esprit général de l'œuvre qui, insensiblement, émousse l'esprit de foi, pervertit la volonté. Jamais identique d'un livre à l'autre et pouvant prendre mille formes, cet esprit présente cependant quelques caractéristiques générales : méconnaissance totale de la nature du christianisme qui devient une pure excitation de la sensibilité ou un formalisme étroit; libre expansion de la personnalité en dehors de toutes les entraves arbitraires, dans lesquelles on fait trop facilement entrer toute morale et toute dépendance; et dans l'individu ainsi autonome, insistance sur la vie sentimentale et sexuelle qui devient l'unique raison d'être de toute la vie. Tout cela diffusé des quatre coins de l'atmosphère littéraire, et revenant sous toutes sortes d'aspects dès qu'on n'a pas à faire à un écrivain chrétien et décidé à faire passer le christianisme dans son œuvre.

Dans ces conditions le plus sûr serait d'interdire la lecture de toute espèce de roman, en se disant que c'est souvent une perte de temps et que, suivant la parole de saint François de Sales, les meillleurs ne valent rien. Ce ne serait certainement pas sage, car ce serait vouloir supprimer un phénomène social universellement répandu. Le roman n'est plus un plaisir de riche ou de désœuvré; on le retrouve partout. De toute couleur et de tout format, pour tous les genres d'esprits, du roman policier au roman philosophique dont l'auteur fait figure de penseur,

(1) Cet article peut être considéré comme apportant les conclusions générales suggérées par les articles de la *Nouvelle Revue Théologique* : 1934, pp. 932 et 1042; 1935, pp. 844 et 945; 1936, p. 271.

du fascicule froissé sur lequel on s'endort aux livraisons toutes neuves qu'on achète pour le voyage, en passant par les tranches que nous débite agréablement le diffuseur de T. S. F. Autant vaudrait essayer d'empêcher la chaleur de la canicule et certains seraient en droit de nous reprocher qu'on ait voulu les priver d'une littérature après tout fort appréciable.

Donc aucune mesure générale et rigoureuse n'est possible, mais au péril de tous les instants pour les âmes chrétiennes, à nous d'opposer une vigilance permanente, elle aussi; inébranlable sur les principes, infiniment nuancée dans les applications; qui s'incline devant la valeur littéraire partout où elle la rencontre, mais s'inquiète avant tout de la valeur morale et des dangers courus par les âmes qu'elle a le devoir de sauvegarder.

Inébranlable fermeté; courage apostolique osant parfois se rendre importun (en cette matière, ceux qui auraient le plus besoin d'être mis sur leurs gardes acceptent les remarques le plus difficilement), pour rappeler les règles les plus élémentaires de la *prudence chrétienne* :

Personne ne peut jouer avec le feu, *personne n'a le droit, sans une véritable nécessité extrinsèque, d'accepter l'occasion où il sait sa vertu en péril prochain, ni même d'affronter de gaîté de cœur, pour s'amuser, un véritable danger éloigné.*

Personne n'a le droit, sans présomption gravement coupable, de se dire : Ce qui est un danger sérieux pour tout autre ne l'est pas pour moi.

Vérités essentielles à rappeler en toute occasion : au saint Tribunal pour revigorer une volonté affaiblie ou contrôler la sincérité d'un ferme propos nécessaire à la validité de l'absolution; en chaire et dans les entretiens particuliers, pour faire comprendre la folie et l'inconscience monstrueuse de l'imprudence consentie. Vice de tous les âges et de toutes les conditions : dans la jeunesse, on veut risquer, heureux de montrer qu'on est au-dessus du péril; plus âgé, on se juge moins sensible ou plus fort. On se croit certain d'arrêter à temps, mais la volonté, dès le début, est-elle si pure, et est-on bien sûr de la retenir au

moment critique ? En dehors de la faute volontaire, il y a l'impression désastreuse, que l'on ressent malgré soi et qui peut troubler pour des années. Tout cela, il faut le redire, car le lecteur, lui, ne se le dit pas devant le livre défendu. Au contraire il refuse de l'entendre et, pour couper court à des hésitations ultérieures, il commence la lecture et la poursuit goulûment.

« Mais je vous assure, cela ne me trouble nullement, et il y a tant d'art dans ce volume, c'est de lui seul que je m'occupe » : telle est la réponse vingt fois entendue par le prêtre lorsqu'il s'étonne des extraordinaires libertés de lectures de certains jeunes chrétiens, qui prétendent connaître parfaitement leur religion. Il ne faut pas croire trop facilement à une bravade, moyen facile de signifier son congé au censeur importun. Il existe des candeurs prolongées par grâce spéciale ou tempérament intellectuel particulier, véritable sublimation de l'individu tout entier par l'intelligence ou la sensibilité artistique. Par ailleurs la contemplation esthétique, en unifiant l'âme dans l'intuition du beau, la met un peu à l'abri, et une immoralité sans art risque de faire plus de mal qu'une œuvre vraiment belle. On peut donc, en toute vérité, parler d'innocence artistique habituelle ou transitoire; à condition toutefois qu'elle ne dispense en rien des précautions de la prudence chrétienne. L'artiste lui-même doit savoir que l'insensibilité est, comme l'inspiration, une sorte d'état second, dont personne ne peut garantir la durée; et si l'on se refuse aux précautions nécessaires, si l'on tient absolument à lire malgré les conseils de gens avertis, n'est-ce pas qu'avant la beauté artistique, que l'on peut retrouver ailleurs, on recherche l'image mauvaise; autrement dit, que la volonté est déjà attaquée ?

La raison la plus fréquente de cette prétendue insensibilité risque trop souvent d'être l'habitude des états de conscience troubles, qui émoussent progressivement la délicatesse, et peu à peu rendent insensible aux tableaux les plus osés, jusqu'au jour où l'on trouvera toutes naturelles, elles aussi, la faute grave et la déchéance fatale. Tant qu'il n'y a pas aveuglement de l'esprit mais attitude intéressée de la volonté qui essaie d'étouffer

le moi profond ou du moins de l'empêcher de parler, le rôle du confesseur sera, avec beaucoup de douceur, de montrer à l'âme qu'elle n'est pas aussi insensible qu'elle veut bien le prétendre, et de la faire ainsi rentrer en elle-même.

Pour forcer les fidèles à observer les règles élémentaires de la prudence, la Sainte Église a voulu les doubler de ses prohibitions positives et de ses censures, que le prêtre doit connaître et savoir rappeler en temps opportun. Elles sont surtout réunies dans le Canon 1399, dont le 3°, le 6°, le 9° peuvent spécialement s'appliquer aux romans.

« Ipso iure prohibentur : 3° Libri qui religionem aut bonos mores data opera impetunt...; 6° Libri qui quodlibet ex catholicis dogmatibus impugnant vel derident...; 9° Libri qui res lascivas, seu obscenas ex professo tractant, narrant aut docent ».

Les prohibitions portées « in presumptione periculi generalis » continuent à urger même si « in casu particulari periculum non adsit ». Autrement dit, pour un livre prohibé de façon positive, nominalement ou « ipso iure », il n'est pas question d'insensibilité particulière. Est défendue sous peine de faute grave la lecture de tout passage contenant pour un lecteur normal la matière d'un péché grave dans le genre de ceux que le législateur a voulu empêcher par sa prohibition, et cela tant que la défense est encore en vigueur d'après l'avis des gens compétents. L'importance de celle qui nous occupe est encore aggravée par l'interdiction de garder chez soi les livres défendus et les précautions à prendre afin qu'ils ne puissent, quand on peut les garder, être lus par ceux auxquels ils pourraient nuire (Can. 1398, 1°; 1403, 2°).

Pour les livres nominalement condamnés, aucune interprétation n'est possible; mais dès qu'on se trouve devant une expression générale, il faut s'en rapporter à la pensée du législateur, en ayant soin de ne la dépasser en aucune façon. Par exemple pour l'Index, le mot « opera omnia » lui-même peut laisser place à des exceptions, quand dans la collection se trouve par hasard un ouvrage qui ne traite pas de questions religieuses

et ne présente aucune immoralité; par exemple le *Rêve* de Zola, le *Crime de Silvestre Bonnard* d'Anatole France. De même l'expression « fabulae amatoriae » ne comprend naturellement pas les récits de voyage ou les livres de critique. Pour qu'un ouvrage tombe sous une des prohibitions du Can. 1399, il faut aussi que tous les mots de la condamnation se trouvent vérifiés d'une manière certaine. Il faut que l'attaque contre la religion ou les bonnes mœurs ait lieu « data opera », donc dans une partie notable du volume, et de telle façon qu'on ne puisse concevoir aucun doute sérieux sur les intentions de l'auteur; il faut que le dessein d'obscénité soit « ex professo » donc manifeste et comme professé. Il faut des thèses vraiment subversives, des obscénités véritables, non des légèretés, même si elles peuvent, par accident, être présentées de façon troublante.

Ces explications nécessaires pour donner aux prohibitions canoniques leur pleine importance rendront souvent difficile la certitude absolue qu'un ouvrage est certainement compris dans une interdiction générale (1). Il faudra réfléchir, consulter, et la plupart du temps une seule lecture personnelle ne suffira pas; mais dès que j'ai une certitude morale que le livre est proscrit, je n'ai nul besoin d'attendre l'avis des spécialistes pour dire à un pénitent qui serait tenté de le lire : « Mon ami, l'Église vous interdit cette lecture ».

Cependant les prohibitions ecclésiastiques particulières, malgré toute leur importance, sont secondaires par rapport aux règles de la prudence chrétienne, et le Code prend soin de nous rappeler qu'aucune permission, obtenue de qui que ce soit, ne dispense du devoir dicté par la loi naturelle d'éviter l'occasion prochaine qui pourrait se trouver dans les livres ainsi autorisés. Tous les Ordinaires et ceux qui ont charge d'âme sont invités à expliquer aux fidèles le danger des livres mauvais, spécialement lorsqu'ils sont condamnés (Can. 1405). Si l'aver-

(1) De Gide, il semble bien que « *Corydon* », « *Si le grain ne meurt* » et *L'Immoraliste* » tombent nécessairement sous la prohibition. On ne saurait le dire avec autant de certitude des « *Nourritures terrestres* ».

tissement ne porte pas, si le pénitent ne veut pas croire au péril, le confesseur qui a le devoir de l'en préserver par tous les moyens pourrait, en théorie, aller jusqu'à lui refuser l'absolution; mais, hors le cas où l'on mettrait en doute sa sincérité, il sera rarement opportun d'en arriver là. S'il ne connaît pas le livre il n'aura pas besoin d'une telle menace pour obtempérer à notre défense; s'il le connaît et prétend n'y trouver aucun danger, un refus d'absolution est-il le moyen pour l'empêcher de le lire ?

Les prohibitions ne portent que sur le danger prochain et bien caractérisé, mais elles ne peuvent suffire; il faut les doubler d'une formation générale intense qui prémunira contre les déviations de l'esprit chrétien que l'on respire dans l'ensemble de la littérature contemporaine. Sans cette formation, les barrières les plus rigoureuses seront insuffisantes; elles empêcheront de lire ce qui est spécialement, grossièrement dangereux, mais laisseront passer beaucoup d'autres choses au poison plus pernicieux, parce que plus dilué ou plus subtil. Pour donner cette formation en connaissance de cause, il est indispensable de connaître les raisons de l'emprise désastreuse du roman moderne. (Savoir que X. a été perverti par la lecture de Gide n'a pas, en soi-même, beaucoup d'intérêt; ce qui en a infiniment plus est de savoir comment ce jeune chrétien a été captivé par une lecture qui doit lui répugner à tant de titres).

Tout d'abord, *le snobisme* basé sur l'ignorance. Trop souvent, nos jeunes gens ignorent à peu près tout des auteurs modernes. Ils connaissent « la Relève du Matin », savent que Gide et Proust sont dangereux et à éviter; Maurois leur a été distribué avec parcimonie. On n'a pas tort de ne pas les instruire trop tôt; mais quand ils passeront dans des milieux où l'admiration est de rigueur, toutes les recommandations reçues céderont la place au désir d'être « à la page », de pouvoir, eux aussi, émettre des opinions personnelles. Ils aborderont l'ouvrage avec un préjugé favorable, bien décidés à ne pas adhérer aux idées qu'ils savent mauvaises, mais aussi à goûter « l'art » en toute liberté d'esprit. Ils s'y mettront avec une application attentive, dissé-

quant les phrases, méditant les belles images, avec une ardeur doublée par l'idée de la conquête personnelle et l'espoir d'obtenir légitimement une parcelle de fruit défendu. Ainsi, on se rend réceptif autant qu'on le peut en toute honnêteté, l'esprit mauvais s'insinue dans le nôtre, avec d'autant plus de facilité qu'il a déjà des alliés dans la place et que ces livres apportent, au moment le plus opportun, les conceptions les plus capables de fixer pour longtemps dans l'attitude la plus opposée qui soit à la morale et au dogme chrétiens.

La jeunesse, c'est un truisme de le dire, est, pour le corps, l'époque de la formation complète, pour l'esprit celle des indécisions parfois douloureuses et de la fixation dans l'attitude définitive de la vie. C'est l'éveil de l'esprit critique, la fin de l'époque où se déroulent dans l'intelligence, avec le caractère machinal de la leçon apprise, les idées des professeurs. On reste indifférent à une vérité abstraite; on la veut sienne, c'est-à-dire aidant à dénouer le drame intime qui commence, celui de la personnalité. Avec l'éveil des sens, se trouvent libérés mille instincts nouveaux, angoissants parce qu'inconnus et en pleine évolution, qu'on n'ose pas assez avouer, parce qu'on y voit une honte, et que, malgré tout, on y est secrètement attaché. C'est l'époque où semble s'ouvrir le monde, où l'on se croit des possibilités infinies, où l'on est tour à tour intellectuel et mystique, et où la ferveur de la prière alterne avec les pires suggestions; celle où la conscience d'être quelqu'un rend plus difficiles le respect et la docilité pour les autres et où, malgré tout, ces velléités d'indépendance vous gênent, parce qu'on sent, plus que personne, ses déficits.

A cette coulée, où tout se mêle, le meilleur avec le pire, et dans laquelle on ne peut opérer de filtrage, l'*esprit d'expérience érotique*, défini dans les articles précédents, vient apporter une dérivation capable de la contenir, mais en la détournant totalement du surnaturel.

Il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en direction spirituelle ou virtuose de l'introspection, pour savoir que les exigences

de la chair, un peu comme les névroses, s'avivent dans la mesure où on y prête attention; que n'importe qui, en y pensant et en le voulant, pourrait trouver de l'érotisme dans les moindres nuances de ses sentiments. Que n'arrivera-t-il pas au torrent incertain de la jeunesse, si, capté par une image attrayante, il est arrêté longuement sur des analyses qui projettent en lui une fausse lumière; surtout si l'atmosphère générale de l'œuvre le porte à ne laisser inassouvi aucun désir de ce genre ?

La personnalité, dans la mesure où elle est riche, n'admet de contrôle que librement accepté et même recherché. C'est tout naturel; rien de plus dur pour une activité puissante, que de sentir autour de soi une force antagoniste qui la limite et la contredit à tous les instants. Même pour le chrétien l'obéissance basée sur la foi n'est pas aveugle : « Scio cui credidi et certus sum » et les sacrifices exigés, si douloureux parfois, trouvent dans les certitudes surnaturelles des compensations surabondantes. On ne quitte un « tout » fini, que pour un autre « Tout », mais infini, et avec la certitude de le posséder éternellement ; cette option pour l'infini ennoblit et transfigure dès ici-bas les renonciations les plus pénibles. Mais que la vie de la foi vienne à se refroidir, il ne reste plus que l'impression décevante d'un perpétuel renoncement nécessaire sans compensation; un au-delà difficilement concevable pour l'esprit, prétendant contenir le fleuve bouillonnant du présent. La porte alors est ouverte à toutes les suggestions de l'immoralisme : « Laisse se répandre ta personnalité magnifique et débordante. Il n'y a que cela d'actuel et de vrai, tout le reste est du creux, du mort; et ton Dieu que tu ne connais pas, ton Dieu s'il existe est le dieu de la vie ».

Et à l'âge où l'on veut tout sentir et tout comprendre, où l'on voit les vices de raisonnement plus facilement que la solidité des arguments, la foi, qui n'est ni sentiment, ni certitude logique de la valeur des motifs de crédibilité, peut être mise à de rudes épreuves, où l'humilité confiante et la prière ardente peuvent seules la sauver. Quel mal ne lui feront pas alors, les appels à la parfaite sincérité envers soi-même du naturalisme gidien :

« Pourquoi t'obstiner ? Tu ne peux trouver Dieu en toi-même et tu serais bien incapable d'y voir quoi que ce soit qui ressemble à la foi ».

On peut comprendre maintenant la marche du poison. A l'âme hésitante qui se cherche elle-même et veut comprendre le monde, mais dont la vie chrétienne est un tant soit peu affaiblie, le roman moderne apporte une solution apparemment plausible, qui favorise certaines aspirations généreuses qu'elle trouve en elle, mais la met totalement en dehors des pensées du christianisme et paralyse progressivement ses véritables forces vitales. Au flot incertain, il apporte un écoulement trop facile mais essentiellement pernicieux : se laisser aller à ses impulsions, s'étendre suivant le sens de sa personnalité; choses à quoi tout nous porte naturellement.

C'est un axiome indiscutable qu'on ne peut mesurer à la nature sa part; aussitôt satisfaite, elle demande davantage, et, pour l'obtenir, elle trouble dans l'appréciation des valeurs le sain exercice de la raison. En face de l'occasion, tant qu'elle n'est pas encore tombée, elle se croit inébranlable, et juge pouvoir s'accorder impunément la jouissance. Devant les négations gidiennes qui ne comportent pas de péril prochain, elle calcule si les dangers probables de la lecture l'emportent sur l'enrichissement qu'elle en peut retirer. Dès que ces principes sont admis, le plus impitoyable logicien ne pourrait trouver de faute dans ses déductions; elle se rassure et durant ce temps le poison fait son œuvre. Abandonnée à elle-même, elle éprouve une joie exaltante qui lui donne l'illusion de la force, mais, pour l'avoir trop goûtée, elle en meurt.

Il faut pour la sauver une force supérieure qui l'élève et la canalise, un christianisme intégral intensément vécu. D'abord une vie de la grâce surabondante, développée par la prière et les sacrements; mais pas uniquement : la grâce n'agit pas toute seule. Il faut une formation religieuse, non pas seulement négative et statique, toute de prohibitions et de définitions abstraites, décalque dans l'âme des lettres grasses du

catéchisme, subsistant en elle comme des formules mortes, plutôt par inertie que par conviction raisonnée. Il lui faut un amour qui ne calcule pas et va sans cesse de l'avant, prêt à tous les sacrifices pour obtenir plus sûrement la possessien de son objet, et désolé, plus que par toute autre chose, à la simple pensée de le perdre. L'amour passionné de la pureté de l'âme et des dons surnaturels; et comme il n'y a d'attachement fort et élevant que dans le dévouement total à une personne humaine, la conviction débordante de l'amabilité infinie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son amour jaloux pour chaque homme en particulier; chacun des détails de la vie chrétienne, de la foi à l'Eucharistie, étant comme le monnayage de la charité et de la présence divine, et payant mille fois les exigences formulées en retour.

A notre époque, plus que jamais, les fidèles aspirent à une instruction religieuse approfondie. Ce n'est nullement dilettantisme intellectuel, goût d'une spéculation inédite, mais angoisse de l'âme qui cherche où se fixer dans les bouleversements actuels. Dans l'ébranlement et la chute des cadres qu'elle jugeait les mieux établis, elle se rejette d'instinct vers le surnaturel chrétien, depuis un certain temps oublié quand il a même jamais été bien compris, avec le pressentiment qu'en lui seul se trouvent certitude et sécurité, et qu'il donnera satisfaction à l'esprit et au cœur. Raison de plus pour ne pas oublier que le christianisme est avant tout le message d'une Personne divine à ses frères de la terre; que, si les raisons et les conséquences de ce message peuvent être affaire de développements philosophiques et de recherches scientifiques, l'essentiel est et demeurera toujours de faire luire dans ses différentes présences sur la terre l'irradiante figure de Jésus. Il ne faut rien moins qu'elle pour donner aux âmes la force de combattre le moi naturel et pervers, toujours vivant et plein d'exigences, que le roman et toute la civilisation moderne contribuent à nourrir et qui ne peut être détrôné que par un amour plus fort et plus exigeant (1).

(1) A ajouter à l'enquête tentée dans les articles précédents, *Les Nouvelles Nourritures* d'André Gide présentent un exemple typique d'une mystique

Avec lui, aucun danger que la religion ne paraisse belle et magnifique pour l'autre vie, mais étouffante pour celle-ci; une gangue morte servant de talisman pour l'au-delà; c'est l'image du christianisme figé de l'homme qui en a perdu l'âme, pour ne plus voir que la somme des préceptes et des contraintes; permettant dès qu'on y a satisfait d'organiser sa petite vie particulière. Tandis que pour ceux qui ont compris cette âme, la vie chrétienne est la splendide aventure de répondre à un amour infini, toujours nouveau, et de le faire connaître au plus grand nombre possible de frères. Jamais le christianisme terminé dans l'apostolat n'a semblé à ceux qui le pratiquent un amoindrissement, mais, au contraire, une sublime extension dans l'infini de ce que peuvent souhaiter les désirs les plus ambitieux d'activité et de puissance.

A moins que l'on ne vive au désert, la vie de l'âme, si intense soit-elle, a besoin de connaître les périls qui la menacent. On a

de l'humain, mais d'un humain qui prétend se suffire à lui-même et exclut violemment le surnaturel chrétien.

Peu de sectarisme, pas même d'appels violents à la satisfaction de ses passions (Gide a toujours reconnu que la recherche de l'assouvissement diminue l'être et éteint l'ardeur intérieure), mais la proclamation joyeuse et entraînante du magnifique fluent de l'âme humaine, de sa spiritualité qui l'empêche d'être satisfaite, de se fixer nulle part, et la pousse toujours à de nouvelles conquêtes. C'est là, avec une charité authentiquement héritée du christianisme et qui porte à faire partager son bonheur au plus grand nombre d'êtres possibles, le pôle qui commande tout.

Le grand malheur est le refus catégorique de la foi comme restreignant la liberté de penser (p. 72); et, avec elle, de toute vue surnaturelle, parce que : « rien qui ne soit inhumain, fors l'homme même » (p. 89), et parce que tout cela fait la volupté craintive et prédispose l'âme aux remords après les retombements de la chair (p. 100). Comme l'âme malgré tout reste religieuse, donner libre expansion à son besoin d'infini dans le culte du progrès et de l'amélioration sans limites de l'humanité. La religion communiste remplaçant le Christianisme.

Le tout exprimé avec une vigueur si pénétrante qu'il faut un effort pour ne pas subir le sortilège du style, présenté de façon modérée, presque plausible pour la raison et montrant que, malgré les convenances éminentes du dogme et de la morale avec notre nature, la surnature ne pourra s'intégrer en elle que moyennant la remise totale de tout soi-même à Dieu. C'est l'effet propre des vertus théologales et c'est précisément ce dont Gide nous détourne.

mille fois raison de prémunir contre les dangers du boulevard, l'adolescent qui sort du collège. Est-il moins urgent de lui faire connaître la nocivité d'auteurs dont il entendra nécessairement parler bientôt, et qui pénètrent parfois, même dans les bonnes familles chrétiennes, sans qu'on en soupçonne le poison ? Il est assez facile, par exemple, que la *Symphonie Pastorale* de Gide passe pour un livre absolument inoffensif.

A la rigueur, il devrait pouvoir suffire d'une interdiction avec la mention générale du danger; pareille aux étiquettes rouges avec une tête de mort que l'on colle sur les toxiques. Cependant les écrivains dangereux tirent une grande partie de leur prestige du mystère dont on les entoure; par suite de l'esprit de contradiction, ils paraissent même d'autant plus beaux qu'ils sont plus sévèrement prohibés. Une défense absolue sans explications ne peut être longtemps efficace; elle sera même d'autant plus inutile qu'elle aura été plus péremptoire, car on voudra vérifier par soi-même, avec l'impression qu'on a peut-être été trompé. Qu'au contraire on montre, textes en mains, l'art de tels auteurs, il n'hypnotisera plus l'imagination; le bon sens chrétien sera en garde devant tel détail, en apparence purement artistique, dès qu'on saura ses relations avec des conceptions philosophiques opposées à la foi et la prédication d'une morale sous le voile du roman agacera comme une déloyauté.

De toute évidence, il faut beaucoup de mesure et de circonspection pour que de telles explications arrivent à leur but : prémunir sans troubler prématurément; mais les difficultés ne sont pas insolubles; l'initiation sexuelle en présente de pareilles sur lesquelles les moralistes et les éducateurs se sont parfaitement mis d'accord, surtout depuis la dernière encyclique sur l'éducation. Il semble que des explications détaillées, difficiles devant l'auditoire assez mélangé d'une classe, soient beaucoup plus faciles en direction particulière ou devant un petit groupe de composition homogène, que le rôle des professeurs soit plutôt de donner des cadres généraux qui fassent désirer une lumière plus complète.

En toute hypothèse, étant donnée l'importance croissante

du roman dans la littérature et la vie sociale contemporaine, le devoir s'impose de plus en plus aux prêtres spécialement chargés de la formation littéraire et de l'éducation morale des adolescents dans les collèges de connaître les grands courants de la production actuelle, les dangers que tel ou tel auteur présente pour les âmes et les cas de conscience qui peuvent se poser pour elles (1).

On a, avec raison, mis vingt fois en vedette l'importance des journaux pour former ou corrompre la mentalité d'un peuple ; mais beaucoup se passent de les lire ou ne les parcourent que discrètement, à la recherche des matchs et des faits divers, qui dévorent avec passion les collections populaires et les romans-cinémas, dont l'inondation déferle sur la France et la Belgique au rythme de plusieurs millions d'exemplaires par mois (2). Les œuvres éditées dans ces collections n'ont souvent aucune prétention littéraire, se contentant de fournir à leurs lecteurs des scènes de luxure, des intrigues policières ou des aventures exotiques. Certaines collections, au contraire, ont pour but de donner une plus large diffusion à des œuvres éditées dans des revues ou sous des formats plus dispendieux (3).

(1) Dans les limites, évidemment, de ce devoir d'apostolat et en étant, plus que n'importe qui, prudent et sincère envers soi-même, fidèle aux règles fixées par l'Église.

(2) Veut-on se faire une idée approximative de l'étendue du fléau ? Quelques chiffres pourront nous aider. Le nombre des romans français publié chaque année oscille dans les alentours de 3.000, et l'on peut dire que les 3/5 de ces ouvrages sont franchement mauvais au point de vue moral.

Il y a, pour la langue française, 250 collections populaires ou à bon marché à moins de dix francs français le volume. Chacune en publie au moins un ou deux par mois; ces éditions, pour rentrer dans les frais qu'elles provoquent, doivent être de plus de 100.000 exemplaires.

Cela sans préjudice des tirages fabuleux que peuvent atteindre les romans dits littéraires les plus crapuleux (*Le Voyage au bout de la nuit* de Céline, un des pires, atteignant 120.000 exemplaires en édition soignée et relancé l'été dernier en collection à bon marché.)

(3) Ces colleetions sont inégalement dangereuses, et la *Bibliothèque Reliée* à 3,50 de Plon offre moins de périls que Le *Livre de demain* d'Arthème Fayard, le *Livre Moderne illustré* de chez Ferenczi ou la collection *Succès* de Gallimard, mais aucune ne peut être utilisée sans grand discernement. Cfr l'excellente feuille éditée à ce sujet par la *Revue des lectures*, 77, Rue de Vaugirard (Paris).

Si on les ajoute aux autres éditions déjà si nombreuses et si l'on se souvient des principes de paganisme naturaliste qu'elles répandent à profusion, on peut affirmer, en toute certitude, que rien ne s'oppose plus dangereusement et plus efficacement au maintien et à la pénétration dans la société du dogme et de la morale chrétienne.

L'éducation prépare à la vie. De la formation littéraire et philosophique des collèges, on est en droit d'attendre qu'elle mette à même de juger la production actuelle pour pouvoir profiter des biens qu'elle présente, se défendre de ses dangers et la corriger dans la mesure du possible. Ne serait-ce pas une quasi trahison, envers la doctrine que nous devons défendre et ceux qui se confient à nous, de borner notre enseignement à ce qui, ayant au moins cinquante ans de date, est digne d'être naturalisé pour entrer au musée de la postérité, d'expliquer aux élèves le philosophisme du XVIIIe siècle, le sensualisme du XIXe, etc., et d'ignorer totalement l'immoralisme et l'érotisme contemporains; laissant aux adolescents le soin d'adapter eux-mêmes les principes reçus à l'actualité qui risque de les décevoir ?

Jadis on lisait moins, ou on se laissait diriger; maintenant, par défaillance des principes chrétiens et indépendance exagérée, on veut tout lire sans contrôle. Avidement, pour arriver à la fin de l'histoire, on se remplit la sensibilité et l'imagination des images et des principes les plus opposés à l'Évangile. On amasse en son esprit trop de choses et trop fébrilement pour que chacune, heureusement, ait le temps d'y pénétrer complètement et de produire tout son effet; mais l'ensemble plonge l'âme dans une atmosphère de sensualisme naturaliste qui neutralise complètement les données de la foi. Grâce à la rectitude du caractère, aux miracles surnaturels que produit encore la fréquentation des sacrements, les catastrophes sont évitées ou tardent à se produire, mais c'est l'anarchie morale, l'esclavage des impressions, la porte ouverte aux ébranlements les plus impétueux. Dans ces conditions, les éducateurs d'adolescents qui borneraient leurs connaissances sur les mauvaises lectures aux paragraphes forcément sommaires de leurs manuels de

morale sur les occasions de péché et la delectatio morosa, ne ressembleraient-ils pas à des médecins qui s'efforceraient de soigner une maladie très répandue en se bornant à des principes de médecine tirés de Claude Bernard (1) ?

Dans des maladies endémiques comme les fièvres tropicales, on cherche avant tout, par une nourriture et une hygiène appropriées, à fortifier le tempérament des malades pour leur permettre de réagir contre le mal; ici, ce sera l'amour personnel, intense, pour Jésus-Christ qui constitue l'essence même de la vie chrétienne (aspect que l'on risque trop souvent d'oublier, pour considérer exclusivement des à côté philosophiques ou moraux). Mais il faut aussi de toute nécessité des médecins avertis qui sachent diagnostiquer le mal et administrer les remèdes; et de cela, nous inquiétons-nous toujours autant que nous le devrions ?

Florennes. Fr. PAPILLON, S. I.

(1) Pour ménager son temps et ordonner son travail, il importe d'utiliser les instruments tout prêts.

Pour les vues générales sur un auteur ou un genre contemporain, les articles ou les chroniques de revues, telles que la *Vie intellectuelle*, les *Études*.

Pour la nomenclature des œuvres avec une appréciation sommaire sur leur moralité, des recueils comme *Romans à lire et romans à proscrire* de l'abbé Bethléem et le *Répertoire* du Père Sagehomme.

Pour l'appréciation détaillée de ce qui paraît : en premier lieu : la *Revue des Lectures* de l'abbé Bethléem, qui tient au courant aussi des périodiques, des spectacles, et de tout ce qui regarde la moralité de la rue, et la *Revue des Auteurs et des Livres* (11, rue des Récollets, Louvain); les recensions bibliographiques des différentes revues d'information religieuse. Ces comptes rendus, nécessairement inégaux, mais en général fort utiles, demandent, pour rendre tous les services qu'on en attend, d'être composés très soigneusement, de mentionner la qualité morale, une brève analyse, l'esprit général de l'œuvre et l'impression qu'elle doit normalement laisser au lecteur.

On ne peut se borner à des recensions qui ne remplaceront jamais complètement la connaissance personnelle des livres sur lesquels on demande notre avis, mais les livres généraux peuvent, au besoin, rendre grand service pour des renseignements urgents. Ils sont indispensables pour donner les idées générales sur les grands courants d'idées et indiquer les œuvres qu'il faut connaître.

NOTES D'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

ÉGLISES D'ESTONIE
RAPPROCHEMENTS ET CONFLITS

La situation de l'Église orthodoxe d'Estonie, qui compte environ 200.000 membres depuis qu'elle s'est déclarée autocéphale en 1919, manque de stabilité. Se trouvant partagée entre Estoniens et Russes à tendances (aussi bien nationales qu'idéologiques) divergentes, elle éprouve le besoin de s'appuyer sur une grande Église pour s'assurer plus de stabilité dans l'administration autant que dans la lutte même pour l'existence. Elle a longtemps cherché à se rapprocher de l'Église établie d'Angleterre : communications, projets d'union, manifestations de sympathie entre l'archevêque de Canterbury et le métropolite Alexandre d'Estonie : mais après tout cela on n'a pu encore esquisser aucune formule d'entente. Et les négociations sont arrivées à un point mort.

Pendant ce temps, une lutte sourde, qui se cache parfois cependant sous des manifestations d'entente officielle, se prolonge entre cette Église orthodoxe et l'Église dominante du pays, l'Église luthérienne. Celle-ci, bien dotée, administrée par un homme de haute intelligence, l' « évêque » Rahamägi, tout en feignant d'aider l'Église sœur, faible et pauvre, ne laisse pas de la miner par une tactique savamment organisée.

Au village, dans chaque paroisse, le pasteur fait tout ce qu'il peut pour attirer les fidèles orthodoxes à son église : soit pour les fêtes de la « confirmation » luthérienne, qui chaque année groupe en grand apparat tout le public du village, fêtes avec lesquelles les orthodoxes ne peuvent rivaliser : soit, comme il arrive en beaucoup d'endroits lorsque l'Église orthodoxe se trouve trop éloignée, en invitant à ses offices les orthodoxes, sous prétexte que c'est la même foi, que les protestants honorent aussi sainte Marie, ou que la foi luthérienne « est la foi estonienne, alors que la foi orthodoxe est d'importation russe ». Ce dernier argument est très sensible aux Estoniens, surtout aux jeunes, dont le patriotisme, après les luttes si récentes, se montre très ardent. Un curé orthodoxe me

disait récemment que les jeunes orthodoxes ne fréquentent plus son église, mais vont au temple protestant, parce qu'on leur a dit que leur religion était une religion russe. « Nous ne sommes pas des Russes, mais des Estoniens, disent-ils; allons donc à l'église luthérienne ». Bien que cette Église luthérienne n'ait pas le titre d'Église officielle, elle en joue pourtant le rôle fort souvent, en particulier aux fêtes nationales, où la participation orthodoxe paraît très secondaire. Ajoutons que certains aspects de la liturgie orientale déplaisent au caractère esthonien, comme la profusion d'icones dans l'église, les longs offices, les jeûnes prolongés. Cette religion orthodoxe n'est pas ancrée profondément dans le cœur des Estoniens; elle ne date que de cent ans à peine, et leurs grands-pères l'adoptèrent pour des motifs surtout économiques, pour échapper à l'emprise — qui ressemblait parfois à un redoutable esclavage — des barons baltes, que le pasteur secondait volontiers dans l'œuvre d'asservissement de la population paysanne.

Pour résister à cet encerclement luthérien, il faudrait, de la part des prêtres orthodoxes, un esprit d'apostolat, une propagande active, dont beaucoup n'ont matériellement pas le temps. Presque tous les curés de villages, pour remédier à la détresse financière, se sont faits instituteurs. C'est tous les jours cinq ou six heures de classe; et le soir, en rentrant chez soi, une masse de copies ou de cahiers d'élèves à corriger; l'esprit n'est pas libre; reste seulement le dimanche pour célébrer les fonctions liturgiques, et c'est tout. Le plus curieux de la situation, c'est que, dans bien des cas, alors que le curé s'est vu adjuger des cours d'histoire ou de grammaire, il a trouvé la place de professeur de religion déjà prise par un laïc luthérien, qui instruit tous les enfants, même les orthodoxes. Position intolérable; mais qu'y faire ? Il faut vivre d'abord...

Tel est l'état de choses actuel. Or, il y a deux mois, en septembre dernier, paraissait dans l' « Uhine Kirik » organe de l'Église catholique, spécialement consacré aux questions d'union entre orthodoxes et catholiques, un article dénonçant l'activité d'un certain pasteur Steinwand auprès des orthodoxes. Ce pasteur, habitant Tartu, a organisé une société « L'aide baltique aux Russes », qui s'occupe en Estonie de diverses missions auprès des Orthodoxes. Le but affiché de ces missions est de lutter contre la propagande athéiste. Aussi l'on trouve de ces missionnaires luthériens, allant par les villages, faire des conférences religieuses parmi les popula-

tions orthodoxes. Mais, l'année dernière, ce même pasteur Steinwand, se trouvant en Hollande, loin de l'Estonie, où il pensait n'avoir rien à cacher, exposa librement sa pensée dans une conférence et déclara que ces missions auprès des Orthodoxes avaient pour but de « les évangéliser ». Devant ces révélations, l'organe de l'Église orthodoxe en Estonie prit vivement à partie le pasteur Steinwand, se révoltant à l'idée que l'Église orthodoxe eût besoin d'être évangélisée, et demanda qu'on réagisse énergiquement contre ces prétentions insensées des Luthériens. Les feuilles luthériennes tentèrent de prouver que le dit pasteur Steinwand n'appartenait pas à l'Église officielle d'Estonie ; l' « évêque » luthérien Rahamägi rendit visite au métropolite Alexandre, il lui dénonça comme intolérables ces attaques méchantes contre l'Église sœur, invoqua des raisons d'État, mit en avant la solidarité estonienne.

Mais le coup avait porté. Beaucoup de curés que j'eus l'occasion de visiter à cette époque se firent l'écho des protestations de leur journal ; enfin on avait eu le courage de secouer le joug !

Le journal Elutôde, organe de l'Église orthodoxe, ne manqua pas de manifester, dans ce conflit, une certaine sympathie pour l'Église catholique, soulignant les caractères qui rapprochaient les deux Églises, et défendant dans de nombreux articles des positions que l'Église catholique a toujours regardées comme les siennes. Beaucoup de nouvelles intéressant le monde catholique ont paru dans ce journal.

Cette orientation nouvelle devait déterminer quelques réactions. La direction du journal reçut des lettres de prêtres orthodoxes, l'encourageant à continuer cette lutte contre les Luthériens. Dans mes visites, certains d'entre eux, me montrant leur église, leurs livres, me répétaient : « Est-ce que les Luthériens ont tout cela : qu'est-ce qu'ils prétendent donc quand ils veulent nous « évangéliser » ?

Mais d'autres lettres et d'autres articles arrivaient également, manifestant une tendance différente, montrant moins de sympathie pour les choses catholiques.

A l'Université de Tartu, se trouve un prêtre orthodoxe, Martinson, qui est censé enseigner la religion orthodoxe. Lorsque les séminaristes orthodoxes résidaient à Tartu, il avait des élèves. Depuis que le séminaire a été transféré à Petseri, le nombre de ses élèves a été sensiblement réduit. On le voit, paraît-il, parcourir les

corridors, pour appeler à ses cours des élèves bénévoles. Or, ce professeur sans élèves n'a rien trouvé de mieux, pour occuper ses loisirs, que d'exhumer et rééditer deux pamphlets, qu'il a fait imprimer dans ces dernières années; l'un, la lettre du patriarche Anthime en réponse à l'encyclique de Léon XIII « Orientalium dignitas », et l'autre, le soi-disant discours de l'évêque Strossmayer au concile du Vatican. On s'étonne qu'un professeur d'une Université si renommée ose rééditer comme authentique un discours qui n'a jamais été prononcé, n'étant que l'œuvre d'un faussaire d'Amérique du Sud, écrite quelques années après le concile, et que Strossmayer a solennellement dénoncée. On s'étonne que ce professeur, à l'heure où toute la chrétienté ressent si vive la nostalgie de l'union, emploie ses talents à la publication de pièces qui ne peuvent qu'être offensantes pour l'une des grandes Églises, et fasse ainsi le jeu des pires ennemis de son Église.

Cette querelle a obligé l'Église orthodoxe d'Estonie à faire un retour plus sérieux sur elle-même. Menacée de divers côtés, entraînée de plus en plus dans le courant de l'Église qui veut être en Estonie l'Église d'État, et ainsi n'ayant comme issue que la mort lente et sans gloire, aura-t-elle le courage, par un effort méritoire, de se rapprocher de l'Église catholique à laquelle la convie la presque identité de foi ? Sans doute cet effort sera dur; ces prêtres n'oublient pas qu'ils ont été formés à l'école de l'Église russe, dont la consigne était « l'Église catholique est l'ennemie »; ils savent maintenant qu'on les a indignement trompés; mais il est malaisé de renoncer à des habitudes passées, d'avoir à avouer à ses fidèles qu'il faut se corriger, qu'appeler le Pape hérétique était un mensonge, et que l'Église catholique, contre laquelle ils avaient souvent prêché, est la vraie Église.

Leur salut cependant est à ce prix. Tout retour à la vraie foi se paie de sacrifices; c'est dans l'humilité qu'on réparera la grande faute, le grand schisme qu'avait produit l'orgueil. Sans doute l'Église orthodoxe d'Estonie est petite ; elle craint de se séparer des autres orthodoxes, et ainsi de faire bande à part; n'est-ce pas au contraire par ce geste hardi qu'elle se signalera au monde chrétien, en montrant la voie du salut à nos frères égarés ?

Tallinn, Estonie. P. VASSILI.

UN NOUVEAU MOUVEMENT RELIGIEUX
LE GROUPE D'OXFORD

Un des meilleurs journalistes de Londres, M. A. J. Russell, vient d'écrire un volume intitulé « *Ceci n'est pas pour vous* » (1) et consacré entièrement à l'histoire du groupe d'Oxford. Présenté sous forme anecdotique, avec un brio remarquable, il constitue une lecture extrêmement intéressante. Moins haut en couleur, mais tout aussi impressionnant est un autre livre provenant du même mouvement : « *Ma vie a commencé hier* » (2), de Stephen Foot. Son but est de proposer pour les maux du temps présent les remèdes les plus efficaces.

Il nous a paru opportun de donner brièvement une idée du nouveau mouvement, en nous appuyant sur les deux volumes précités, et sur d'autres sources encore. En un temps extrêmement court, le groupe d'Oxford a remué tout le monde protestant; et son action a commencé à produire des fruits vraiment remarquables.

Son fondateur est un clergyman luthérien, né aux États-Unis : Frank Buchman. Instruit, plein de jovialité, et quelque peu corpulent, il rappelle M. Pickwick, le héros de Dickens. Mais aux caractères indiqués, il ajoute une énergie infatigable, une grande clarté d'esprit, une remarquable rapidité de décision. Il vous regarde de ses yeux réfléchis, derrière les verres de ses lunettes : le même regard, la même bouche fine et ferme que Brüning.

Encore qu'il ne soit pas un dictateur, son influence est immense, et il l'explique comme suit : « J'étais prodigieusement occupé, je travaillais de dix-huit à vingt heures par jour. J'étais si occupé que j'avais deux téléphones dans ma chambre à coucher et pourtant les résultats ne me donnaient pas satisfaction. J'étais environné de gens qui allaient et venaient, mais les changements perceptibles dans les vies de mes visiteurs n'étaient pas ce qu'il fallait. Ils n'étaient pas assez radicaux pour devenir permanents. Alors je pris une résolution

(1) Trad. par Frank ABAURIT, Paris, Éd. Delachaux et Niestté, S. A., 1935, (19 × 13 cm.), 262 p. P. ix : 20 frs.

(2) Trad. par PICARD et SOUDIAU, Paris, Librairie Plon, 1935, (21 × 13 cm.), 260 p. Prix : 18 frs.

extrême : je consacrerais une heure tous les matins, entre cinq et six heures, pendant laquelle les téléphones me laisseraient sans doute tranquille, pour écouter l'esprit de Dieu, le son doux et subtil, qui pouvait seul m'inspirer et me conduire » (M. A.J. Russell, p.131).

Frank Buchman avait dirigé, dans ses premières années de ministère, un club de jeunes gens, mais il fut réprimandé par le comité pour sa prodigalité; profondément humilié, il cessa son travail et s'expatria. Or un jour, en Angleterre, une femme qui prêchait sur le crucifiement lui fit voir quelle distance le séparait du Christ qui pardonne; et il fit alors un pas qui l'engageait en une nouvelle vie. Il écrivit aux membres du comité, leur avouant son ressentiment et leur demandant pardon. Cet acte l'unit au Christ à un degré dont jusqu'alors il n'avait pas eu l'idée; et il passa les treize années suivantes, en Chine, en Amérique, un peu partout, apprenant comment on amène les autres à la même générosité.

En 1921, il visita les Universités de Cambridge et d'Oxford, y faisant une telle impression qu'Oxford devint rapidement le centre d'un intense « Réveil », qui se répandit bientôt à travers l'Angleterre et les pays de langue anglaise. Un groupe d'étudiants, qui visitait l'Afrique du Sud, fit donner au mouvement le nom qu'il porte désormais : *Oxford Group.*

Les méthodes et les résultats insolites du nouveau mouvement lui attirèrent de vives oppositions et de terribles moqueries; mais il n'en mourut pas, et maintenant il est solidement établi dans tout l'Empire Britannique, aux États-Unis, en Suisse, en Scandinavie, en Chine, dans l'Inde. Il a même des ramifications en France et en Allemagne. Sans se limiter à une classe sociale, il a gagné des adhérents surtout parmi les gens de métier, les hommes d'affaires et le clergé. L'archevêque de Canterbury a dit dernièrement : « Ce mouvement fait certainement ce pour quoi l'Église du Christ existe; il change les vies humaines, leur donne une joie et une liberté nouvelles..., il communique aux hommes une réelle ardeur à transmettre à leurs frères ce que Dieu leur a donné » (S. Foot, p. 201).

Le mouvement a été publiquement approuvé par le premier ministre du Canada, le président de la confédération helvétique et le président du conseil de Norvège. Pour l'Afrique du Sud, ceux qui ont suivi le cours des affaires en ces derniers temps ont pu constater un remarquable changement d'esprit dans la vie publique. L'explication, la voici selon le professeur Brooks, président de

l'Institut Sud-Africain pour l'étude des relations entre races. Il parle au Congrès International pour la paix (Bruxelles, févr. 1934) : « Nous, de l'Afrique du Sud, parvenons enfin à l'unité nationale; nous sommes plus redevables que je ne puis l'exprimer au Groupe d'Oxford, qui s'est manifesté comme une force capable de surmonter les différences de nationalité, de classe ou d'étiquette religieuse » (M. A. J. Russell, p. 237); une déclaration analogue a été faite par le président de la Cour suprême. Un mouvement religieux de cette force mérite assurément un examen sympathique et approfondi.

Ce mouvement tout contemporain ne constitue pas une nouvelle secte, une nouvelle religion; c'est plutôt une nouvelle méthode pour éveiller et développer la vie spirituelle et elle est présentée comme pouvant s'appliquer aux membres de toute confession. Elle ne repose pas sur une nouvelle idée de Dieu et des relations de l'homme avec lui, comme l'introduisit le Mouvement d'Oxford au temps de Newman. Mais c'est une discipline spirituelle, comparable sous cet aspect aux exercices de saint Ignace. Un mot suffit à en définir l'essentiel : aveu public de nos fautes et de notre repentir. Cet acte tout simple, qui fut le commencement de la nouvelle vie de Frank Buchman, explique tout le mouvement, est la cause de tous les résultats qu'il a produits.

Et voici comment l'idée se réalise au concret : à un homme, gagné au mouvement, ou dont un de ses membres a acquis la confiance, on demande de reconnaître que le véritable obstacle à la paix et au bonheur, ce sont ses péchés; on lui fait admettre que son unique espoir, c'est l'abandon sans réserve et la conformation de sa vie aux vues que Dieu a sur lui. S'il objecte que sa vie est encore assez vertueuse, on s'efforce de le détromper, et souvent ce n'est point très long. Alors, il exprimera des doutes sur l'existence de Dieu : pur expédient, lui dira-t-on; et sans chercher d'arguments pour le réfuter, on l'invitera à une vie plus religieuse, et à faire l'expérience de Dieu. Le dernier stade est d'obtenir que l'homme, une fois ses péchés reconnus, en fasse la confession à un membre du groupe. Et c'est ici que se rencontrent les plus vives résistances. Le membre du groupe, pour encourager et provoquer l'aveu, exposera parfois certaines de ses propres fautes, ou il amènera son protégé à une réunion générale, où se racontent en public maintes conversions de même nature.

La contagion de l'exemple et le bonheur évident de ceux qui ont fait le pas gagnent bien des obstinés. Le néophyte fait en détail une confession privée, puis en fait une seconde plus générale, soit devant ceux qu'il a offensés, soit à la maison, soit en réunion publique. Il doit aussi réparer ses torts dans la mesure du possible.

Ces actes pénibles une fois accomplis, l'attention du néophyte se porte vers un apostolat actif : Nous ne pouvons être de vrais enfants de notre Père céleste, enseigne le groupe, sans devenir spirituellement pères d'autres enfants. Le nouveau converti fondera un cercle pour confession mutuelle (« sharing » — partage — est le terme employé) dans sa maison, son usine, parmi ses paroissiens; au moins, il assistera aux réunions d'un tel cercle et s'efforcera de lui gagner des membres. Le « Sharing » devient un moyen non seulement de préserver la ferveur personnelle, mais d'augmenter la vie religieuse chez les autres.

C'est une coutume du groupe d'envoyer des contingents considérables — jusqu'à cinquante ou cent personnes — en d'autres villes et pays, pour y faire confession publique, dans les salles, les écoles, les théâtres, les églises. On loue aussi des locaux pour des réunions de quelques jours, appelée « house-parties », sorte de retraites embryonnaires, avec exercices et entretiens spirituels. Un écrivain, cité dans les *Dossiers de l'Action Populaire* (Oct. 1935), raconte une « houseparty » tenue en Suisse : de timides demoiselles racontant leurs peccadilles en termes gracieux, la sérieuse et pénible confession d'un nouveau-venu éventuel, les histoires déballées sans frein dans les cercles privés.

Maintes personnes consacrent tout leur temps au groupe, vivant d'aumônes. Elles exercent les chefs des groupes locaux et dirigent tout le mouvement. Celui-ci pourtant n'est que très lâchement organisé, à savoir par la fidélité des inférieurs et les avis des supérieurs, mais son extension est poursuivie avec grande habileté : distributions de livres, insertions dans les journaux, auditions radiophoniques, contact personnel par les expéditions.

Comme le groupe ne veut pas constituer une nouvelle secte, mais réunir des gens de diverses confessions, il n'a pas de cérémonies religieuses spéciales. Cependant, il enseigne un exercice très simple, sur lequel il insiste beaucoup, le « quiet time ». Celui-ci consiste à se tenir tranquille pour écouter les inspirations divines, que l'on note ensuite soigneusement. De cette manière, on espère connaître en

détail cette volonté de Dieu à laquelle on veut conformer sa vie. Le « quiet time » se pratique en particulier ou en groupe, au commencement du jour, et avant les décisions importantes. Le groupe n'attend d'ailleurs pas des révélations miraculeuses et sait fort bien que la plupart des inspirations nous viennent par la voie de jugements personnels. Mais il dépend de Dieu de guider notre esprit et, dans des nécessités spéciales, de nous donner les directives indispensables, fût-ce de manière surnaturelle. Les inspirations reçues doivent être contrôlées, continue-t-on, d'abord en examinant si elles cadrent avec l'idéal moral que propose le groupe : détachement absolu, pureté, honnêteté, amour du prochain, à l'exemple du Christ; ensuite en les soumettant aux inspirations et au jugement de l'ensemble.

Les membres sont encouragés à vivre de foi et de prière, à suivre strictement les directives divines, même si elles exigent le sacrifice d'avantages terrestres. Et de fait maint acte héroïque de charité, de réparation, d'abnégation, a été posé par les membres en vertu de leur confiance surnaturelle.

C'est du reste en tout milieu que s'appliquera le principe du « sharing » : parents et enfants, maris et femmes, professeurs et élèves, maîtres et domestiques, patrons et employés, clergé et fidèles, gouvernants et gouvernés, sont invités à s'ouvrir mutuellement leur conscience. Et la pratique a démontré, disent les adhérents des groupes, que cette manière d'agir fait disparaître les craintes, les ressentiments, les jalousies, les soucis attristants, d'une façon merveilleuse; l'on s'unit pour suivre le Christ; l'on élève une barrière qui préserve des chutes ultérieures; l'on s'aide l'un l'autre dans la voie de la vertu. C'est de cette façon que s'opéra le changement signalé pour l'Afrique du Sud.

Ces deux pratiques : « sharing » et « quiet time » semblent rudimentaires à simple lecture. Mais, tout comme le Code du scoutisme, elles peuvent avoir une immense valeur de pratique. Leur influence peut être perçue dans l'histoire suivante, tirée du livre de M. Russell :

« J'étais un petit collégien, et j'étais curieux de savoir ce dont s'occupait mon frère aîné. Tous les membres du groupe me firent bon accueil, ce qui me parut très chic de la part d'universitaires. Je restai donc pour leur réunion et je les entendis parler de quelque chose qui me semblait fort juste et dont j'avais réellement besoin. Jusqu'alors j'avais considéré la religion comme une chose assez

terne, mais le groupe semblait avoir une manière nouvelle de considérer les choses qui n'avait rien de morbide, bien qu'elle fût très personnelle. Je ne m'attendais pas à tout cela, ni surtout à ce qui allait suivre. Après que plusieurs personnes eurent raconté leur histoire, je fus stupéfait de voir mon frère aîné se lever et commencer à raconter sa propre expérience. Entendre ainsi quelqu'un, qui avait toujours prétendu régenter ses frères et sœurs, parler ouvertement dans une réunion de la transformation survenue dans sa vie, il y avait de quoi me faire trembler de la tête aux pieds, car je comprenais bien que, si je n'y prenais garde, il me faudrait en faire autant. Eh bien! je n'y pris pas tant garde que ça. Car je parlai après la réunion avec un garçon qui avait l'air heureux et qui me dit que le Christ était le centre de sa vie... Après cela je causai avec mon frère et je lui parlai ouvertement de bien des choses de ma vie dont je n'avais jamais osé parlé auparavant. Cela me fut d'un secours immense. Après cela je vis le chef, et c'est avec lui que je fis à Dieu mon abandon. Alors une nouvelle puissance vint en moi avec une grande paix et une grande joie. Et pourtant je n'étais pas agité, il n'y avait rien là d'une émotion violente » (S. Foot, p. 186). Ensuite toute la famille du jeune homme et plusieurs de ses amis entrèrent dans le mouvement; leurs relations en devinrent meilleures et leur vie plus heureuse.

Ces pratiques, comme il est clair, ne supposent que bien peu de dogmes. Elles ne veulent qu'orienter l'homme vers Dieu, et le groupe est satisfait si chacun s'en retourne au culte de sa propre Église avec une dévotion accrue. L'on pourrait imaginer un Hindou, un Musulman profitant de ces méthodes. En fait, développé par des protestants, le mouvement enseigne la divinité du Christ, accepte celui-ci comme modèle et comme ami toujours présent, et parle de l'Esprit-Saint en nous. Il ne reconnaît pas d'autorité ecclésiastique, ni d'autre source de révélation que l'inspiration intérieure et l'Écriture. Quant à la confession publique, ce n'est nullement un sacrement mais un moyen purement psychologique.

Le groupe prétend avoir tiré sa méthode de l'histoire; il voit dans les deux Testaments maint cas de pécheur se convertissant et se donnant tout à Dieu, et il reconnaît dans le Christ le grand exemple d'abnégation. Il croit que dans les premiers siècles les chrétiens avaient l'habitude de la confession publique, à la manière d'Oxford, et qu'ils cherchaient leurs directions dans l'inspiration immédiate de Dieu.

Sur le mouvement que nous venons de décrire, le lecteur se formera facilement un jugement.

Première remarque : historique. Il paraît exact que les premiers chrétiens, comme les juifs, confessaient parfois leurs fautes en public; mais il faut noter que, sauf le cas de manquements également publics, dont l'aveu ne pouvait susciter de scandale, cette pratique était, par des évêques, refrénée comme imprudente; et qu'après quelque temps, toutes les confessions devinrent privées, encore que la pénitence et la réconciliation demeurassent publiques en certains cas. De plus, la confession, ouverte ou secrète, se faisait ordinairement devant un prêtre et en vue d'une absolution sacramentelle.

Secondement, la doctrine habituellement enseignée par le groupe pèche par défaut. La certitude de foi repose ici uniquement sur l'expérience; et l'on ne reconnaît point que le Christ ait institué une Église visible, en communion de laquelle doit normalement se vivre toute vie spirituelle.

Par contre, les mérites psychologiques des méthodes du groupe sont considérables. Il est très vrai que ce qui empêche beaucoup d'hommes de croire en Dieu et de progresser dans son service, c'est le péché; et non pas tant le péché reconnu que les mauvaises dispositions intérieures, dont on ne veut pas se défaire; il est réel qu'une fois ces dispositions avouées et vaincues nous laissons le champ libre à Dieu pour faire de nous des hommes nouveaux, pour mettre sa grâce et sa joie en nos cœurs.

En vérité l'aveu des fautes est un moyen très puissant pour s'en défaire : à l'occasion saint Ignace de Loyola employait et conseillait cette méthode. Il est exact aussi que la confession est salutaire, et qu'une certaine ouverture, un partage avec d'autres de notre vie religieuse, même hors du sacrement, est de la plus haute valeur; elle force à rompre la réserve, impose une honte salutaire, donne claire vision de soi, édification mutuelle, et produit la contagion de l'exemple. La communauté de vie, spécialement en matière religieuse, satisfait les désirs les plus naturels de l'homme : c'est le grand avantage des ordres religieux, avec l'ouverture de conscience, les pénitences publiques, et l'assistance mutuelle; c'est même la raison dernière qui détermina le Christ à faire de son Église une société visible, avec l'obligation de la confession, le culte social, et l'autorité extérieure. Enfin l'insistance du groupe sur le devoir d'apostolat

de tout chrétien mérite le plus grand éloge : l'amour du prochain, qui inspire cet apostolat, n'a-t-il pas été donné par le Christ comme le signe auquel on reconnaît ses disciples ? Et le Pape Pie XI ne rappelle-t-il pas que « ces travaux sont parmi les devoirs principaux de la charge pastorale et même de toute vie chrétienne » (1) ? Ces éléments de la doctrine du groupe sont autant de pas hors de l'ornière individualiste et particulariste où la Réforme a enfoncé une partie de la Chrétienté. Leur acceptation par tant de protestants contemporains est un phénomène réconfortant.

Après avoir donné au groupe d'Oxford les louanges qu'il mérite — et qui pourraient exciter plusieurs catholiques à estimer davantage les pratiques analogues de l'Église catholique — il faut pourtant nous mettre en garde contre les excès. C'est une grave imprudence d'admettre sans discrétion le principe de la confession publique : celle-ci peut être provoquée par plus d'un motif malsain, et causer des torts sérieux. C'est une imprudence aussi de faire reposer toute la vie spirituelle sur l'inspiration intérieure, et sur l'avis d'hommes souvent inexpérimentés dans la direction et peu versés dans le dogme et la morale. On cite plusieurs incidents qui montrent, à côté des effets heureux, certains résultats regrettables.

Le mouvement réclame l'infaillible direction de Dieu; mais Dieu ne guidera point ceux qui négligent de prendre toutes les précautions humaines. Aucune entreprise morale, quelles qu'en soient la bonne volonté et les intentions généreuses, ne pourra se garder contre l'erreur qu'en se soumettant au contrôle des chefs autorisés, donnés par le Christ au monde et soutenus de sa divine assistance. Et c'est pourquoi l'on doit craindre que le Groupe d'Oxford, lancé avec tant d'ardeur et d'énergie, n'en vienne un jour à s'égarer, ou à tromper l'attente que ses membres mettent en lui (2).

B. O'Brien, s. i.

(1) *A. A. S.*, 1922, p. 694.

(2) Dans plusieurs pays, les catholiques ont été officiellement mis en garde contre toute participation à ce mouvement, p. ex., en France, en Irlande, (voir Irish Ecclesiastical Record, déc. 1936, p. 635), au Luxembourg, etc.

PROBLÈMES SOCIAUX AUX ÉTATS-UNIS

« Sciences sociales », « sociologie », termes vagues et entendus dans des sens divers, parfois contradictoires. Il n'est donc pas étonnant que l'éditeur de « *The Encyclopaedia of the Social Sciences* (1) — publication sur laquelle nous voudrions attirer ici l'attention de nos lecteurs — se pose la question : « *What are the social Sciences?* » dans l'article préliminaire de l'encyclopédie.

Il comprend le terme en un sens fort large : ce sont « those mental or cultural sciences which deal with the activities of the individual as a member of group ». Sans doute « sociology is the social science *par excellence* » mais « politics, economics, history, jurisprudence, antropology, penology » constituent avec elle les sciences sociales proprement dites, celles qui inspirent le « social work ».

Les rédacteurs de l'encyclopédie se sont assigné comme tâche de nous introduire dans ce domaine très vaste de la *science* et de l'*activité sociales*, avec cette seule restriction : ils ne toucheront l'histoire que pour autant qu'elle intéresse spécialement celui qui s'adonne à l'étude de la société.

Les diverses sciences sociales aussi bien que les différentes réalisations auxquelles elles aboutissent sont connexes entre elles. Et pourtant ceux qui s'y consacrent travaillent souvent en ordre dispersé. On visera à leur exposer l'état des recherches scientifiques et des résultats pratiques obtenus dans les spécialités voisines de la leur.

L'*Encyclopaedia* est le résultat de la collaboration de dix sociétés scientifiques américaines (2); c'est au printemps de 1927 que le projet d'une encyclopédie sociale, soigneusement préparé par deux

(1) *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Éditée par E. R. A. SELIGMAN et A. JOHNSON. New-York, Macmillan, 1930-1935, 28 × 20 cm., 15 volumes, chacun de 700 pages environ. Prix : 7,50 doll. le volume.

(2) *American Anthropological Association; American Association of Social Workers; American Economic Association; American Historical Association; American Political Science Association; American Psychological Association; American Sociological Society; American Statistical Association; Association of American Law Schools; National Education Association.*

comités successifs, fut définitivement adopté. M. Edwin R. A. Seligman, professeur d'économie politique à l'Université de Columbia a été choisi comme Editor-in-chief; il s'est assuré la collaboration de son disciple, M. Alvin Johnson comme associate Editor.

Les articles sont concis, substantiels, objectifs. Bien souvent, entre sociologues, les opinions s'opposent avec netteté et sont parfois défendues avec quelque acrimonie. Ici les avis différents sont présentés avec calme et avec souci évident d'exposer de façon objective les arguments de chaque thèse. Souvent l'auteur évite même de se prononcer personnellement. Le catholique rencontre donc dans cette encyclopédie des conceptions et théories qu'il sait fausses, mais les siennes ne sont jamais attaquées ni même passées sous silence intentionnellement. En outre il se réjouit de constater que, pour les sujets spécifiquement catholiques, le rédacteur choisi est d'ordinaire un catholique; de même que d'ailleurs p. ex. l'exposé des questions concernant le socialisme a été en général confié à un socialiste.

Les éditeurs ont voulu faire avant tout œuvre d'informateurs. Le spécialiste ne cherchera donc pas ici de l'inédit sur sa spécialité mais bien l'exposé succinct, quoique complet, des questions examinées, des problèmes discutés, des résultats acquis par ceux dont le travail est connexe au sien. L'étudiant y trouvera, dans les articles et dans la bibliographie abondante qui les accompagne, les indications nécessaires pour entreprendre avec fruit des recherches ultérieures.

L' « *Introduction* », qui expose le développement des conceptions, des institutions et des études sociales depuis l'antiquité jusqu'à nos jours et dans divers pays (1), leur sera particulièrement utile à cette fin. Plusieurs spécialistes de renom y ont contribué : le chapitre sur le développement des conceptions et des institutions durant le moyen âge, « *The universal Church* », est dû à la plume du regretté Père Bède Jarret, O. P., le chapitre sur les sciences et l'enseignement social, à celle de H. Lévy-Bruhl.

(1) Elle comprend deux parties : la première nous donne, en 11 chapitres, un exposé historique de « *The Development of Social Thought and Institution* » (p. 8 à 230), la seconde étudie également en 11 chapitres, « *The Social Sciences as Disciplines* » dans les différents pays (p. 231 à 349).

Pour donner quelque idée du contenu et de l'utilisation possible de cette encyclopédie, glanons-y quelques détails sur l'état de deux questions de morale familiale et sociale aux États-Unis : la question de l'enfant et plus spécialement de la peur de l'enfant; la question du *divorce*, qui n'est certes pas sans connexion avec la première (1).

La « peur de l'enfant » se constate nettement aux États-Unis, spécialement chez les blancs. Le recul de la natalité s'y manifesta même bien plus tôt qu'en Europe et y a pris des proportions fort étendues. Des statistiques satisfaisantes sur la natalité firent longtemps défaut; mais, en se basant sur le nombre d'enfants blancs signalé dans les recensements décennaux, l'on arrive aux conclusions suivantes : de 1790 à 1820 la natalité était extraordinairement élevée, dépassant probablement 50 p. m. (par mille habitants et par an). Elle diminue ensuite pour atteindre 42 p. m. en 1840 et 1850; 37 p. m. en 1860 et 1870; 30 p. m. vers la fin du siècle; 26 p. m. en 1910; enfin des statistiques maintenant suffisamment complètes nous renseignent 21 p. m. en 1928.

L'on constate encore aujourd'hui un surplus assez considérable de naissances sur les décès, mais ce surplus ne se maintiendra pas s'il n'y a pas dans l'avenir une *augmentation* du nombre de naissances par femme mariée : actuellement les mères sont encore relativement nombreuses car elles sont nées quand le taux de la natalité était encore assez élevé; il n'en sera plus ainsi quand les fillettes nées ces dernières années seront devenues mères. L'auteur a calculé la « fécondité nette », c'est-à-dire le nombre de naissances de filles qui, elles-mêmes, pourront devenir mères, comparé à la population féminine totale. Il représente par le chiffre 1 la fécondité suffisante pour éviter la dépopulation. Pour l'année 1919-1920 il arrive au résultat suivant : 1,66 en Utah; 1,65 en Caroline du Nord; 1,46 en Caroline du Sud; 1,00 dans l'État de New-York; 0,97 en Washington; 0,94 en Oregon; 0,85 en Californie. Depuis lors la dénatalité a progressé considérablement — sans doute pour une part sous l'influence de la crise économique spécialement dure

(1) Nous consultons ici spécialement les articles :
Births, de R. R. Kuczynski de la Brooking Institution, Washington;
Birth Control, de Frank H. Hanskins;
Divorce, de Frank H. Hanskins.

aux États-Unis et dont le paroxysme se place en 1932 et au début de 1933 —. Voici quelques données statistiques récentes (1).

Naissances par 10.000 habitants et dans la « région recensée » :

1923	222	1932	174
1927	206	1933	166
1931	189	1934	171

Dans les États les plus prolifiques et dans ceux à natalité spécialement basse

	1932	1933		1932	1933
Nouveau Mexique	287	284	Nevada	135	145
Caroline du Nord	240	230	Washington	135	131
Caroline du Sud	238	231	Oregon	132	122
Alabama	235	220	Californie	131	124
Utah	233	230			

Dans l'État de New-York la baisse a été spécialement forte, nous y notons : en 1920 : 224; en 1929 : 175; en 1933 : 141; en 1934 : 138.

Parmi les grandes villes celles de la Californie ont une natalité très basse : San Francisco : 103 en 1932 et 104 en 1934; Los Angeles : 126 en 1932 et 135 en 1934.

Comment expliquer le recul de la natalité aux États-Unis? M. R. R. Kuczynski se contente de remarquer que jadis une prospérité accrue augmentait la natalité, mais que, actuellement, on ne constate plus la même chose. « C'est un fait, ajoute-t-il, que la diminution des naissances durant les 40 dernières années est due pour une bonne part au Birth Control sous l'une ou l'autre de ses formes; peut-être les raisons qui plaident pour la restriction des naissances se verront-elles dans l'avenir opposer d'autres motifs de nature à faire désirer la procréation d'un plus grand nombre d'enfants. Toute prédiction serait ici pure conjecture ».

Cette explication est timide; il nous semble qu'une comparaison

(1) Indiquons, à titre de comparaison, ces données statistiques concernant la France et la Belgique; par 10.000 habitants et par an.

	Belgique		France	
	1933	1934	1933	1934
Naissances :	165	160	163	161
Décès :	131	122	158	151
Mariages :	79	76	76	71
Divorces :	3,2	3,0	4,7	4,8

entre les États plus prolifiques, en particulier ceux du Sud-Est, et les États de l'Ouest de même que celui de New-York, où la natalité est spécialement basse, légitime quelques conclusions plus poussées.

Les États les plus prolifiques ont une population de vieille souche et à convictions religieuses profondes; l'immigration y a été depuis fort longtemps insignifiante, la prospérité y est moins grande et surtout exposée à moins de sautes qu'ailleurs; enfin dans plusieurs d'entre eux l'on rencontre beaucoup de nègres. A l'Ouest, tout spécialement en Californie, et aussi dans l'État de New-York, régions d'immigration récente, ce fut, après la guerre mondiale, la montée économique, une prospérité inouie, puis la dépression, une débâcle imprévue et des plus déprimantes.

Si nous remontons plus haut dans le passé nous constatons que, durant la période de colonisation proprement dite, il y a quelque 75 à 100 ans, il fallait trimer dur; mais l'espace à conquérir et à exploiter était immense et d'une richesse économique pour ainsi dire infinie. Plus tard ce fut la vie plus facile et aussi la propagande néo-malthusienne, fort active aux États-Unis.

Les législateurs se sont efforcés de l'enrayer : la législation fédérale est intervenue en 1873 par une défense de transporter par la poste les publications obscènes et en particulier toute publication recommandant les pratiques anti-conceptionnelles, ainsi que toute drogue ou instrument servant au même but. Le service postal relève de la Fédération, ce qui lui a permis d'intervenir dans ce domaine, qui par lui-même relève de l'autorité exclusive des États. Cette initiative a été pour eux un stimulant et presque tous ont pris des mesures préventives ou répressives; dans 24 le fait d'initier à l'emploi des méthodes anti-constitutionnelles constitue un délit. Hélas! l'adage « Quid leges sine moribus », semble se réaliser ici.

Le *divorce* est fort fréquent aux États-Unis; qui l'ignore? Cette fréquence a été croissante : l'on constate 1 divorce par 20.000 habitants et par an en 1890; 1 par 10.000 à la veille de la guerre mondiale; 1,6 par 10.000 en 1930; cette même année l'on notait 170 divorces par 1.000 mariages.

Les divorces sont relativement moins nombreux dans la plupart des États de l'Est tandis que le maximum de fréquence se constate dans les Montagnes Rocheuses et le long du Pacifique. Comment expliquer le fait? Mr Frank H. Hankins nous dit que ses causes

sont complexes; que l'on attribue la situation dans les Montagnes Rocheuses et l'Ouest au fait que la population y est de souche nationale et de religion protestante, et que ses traditions natives d'individualisme politique et social ont encore été accentuées par sa vie aux confins de la civilisation. Dans les États de la Nouvelle Angleterre et du Centre-Atlantique au contraire, règne un conservatisme traditionnel (traditional conservatism) et une partie considérable de la population est d'origine étrangère et catholique; dans ceux du Sud-Atlantique l'on attribue le petit nombre des divorces au protestantisme conservateur (conservative protestantism), à l'isolement rural et au développement économique moins poussé.

Il nous est impossible de contrôler l'exactitude de ce jugement que l'auteur lui-même expose sans se prononcer formellement à son sujet.

La fréquence des divorces a-t-elle eu une influence sur la natalité ? Le fait que cette dernière est en règle générale spécialement basse là où les divorces sont plus fréquents, semble l'indiquer.

On le voit, les rédacteurs de l'*Encyclopaedia of the Social Sciences* ont fourni à tous ceux qui s'occupent des « sciences sociales » un instrument de travail qui leur épargnera bien des recherches fastidieuses; ils ont achevé pour eux une bonne part des travaux d'approche qui sont nécessaires pour que le chercheur se trouve à pied d'œuvre en vue d'un travail scientifique personnel. Cette série de 15 volumes, qui a exigé des efforts tenaces en même temps qu'une direction délicate et ferme, fait honneur aux sociétés qui l'ont entreprise et menée à bonne fin.

Ch. du Bois de Vroylande, s. i.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Les Constitutions des Carmélites (Décr. 19 sept. 1936. — *A. A. S.*, XXVIII, 1936, p. 405).

Le 22 juillet 1926, la S. Congrégation des Religieux transmettait au T. R. P. Général des Carmes le texte revisé et adapté des Constitutions des Carmélites. Elle y joignait le vœu qu'il fût adopté par tous les monastères de Carmélites, qu'elles fussent sous la juridiction des Pères Carmes ou des Ordinaires diocésains. Un grand nombre de monastères ont répondu à ce vœu. Le décret du 19 septembre dernier transforme le souhait en ordre formel : contrariis quibuscumque non obstantibus. Pour avoir le texte des Constitutions, on s'adressera soit à la Procure générale des Pères Carmes, à Rome, soit à un monastère de Carmélites qui le possède déjà.

J. C.

S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

Les cérémonies shintoïstes au Japon (Instruction du 26 mai 1936. — *A. A. S.*, XXVIII, 1936, p. 406).

Pluries instanterque ab hac S. Congregatione de Propaganda Fide aliquae normae expostulatae sunt de ratione qua catholici in Iaponia se gerere debeant, quotiescumque patriae leges vel mores illis quosdam certos actus perficere imperent vel suadeant, qui a ritibus religiosis non christianis originem duxisse videantur.

In huiusmodi quaestione dirimenda in mentem revocare iuvat quae Sacra Congregatio iam ab anno 1659 sapientissima posuit principia, instructiones Missionariis impertiens :

« Nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis populis ut ritus suos, consuetudines et mores mutent, modo non sint apertissime

religioni et bonis moribus contraria... Fides nullius gentis ritus et consuetudines, modo prava non sint, aut respuit aut laedit, imo vero sarta tecta esse vult. Et quoniam ea paene est hominum natura, ut sua, et maxime ipsas suas nationes, caeteris et existimatione et amore praeferant, nulla odii et alienationis causa potentior existit, quam patriarum consuetudinum immutatio, earum maxime quibus homines ab omni patrum memoria assuevere... Quae vero prava exstiterint, nutibus magis et silentio quam verbis proscindenda, opportunitate nimirum captata, qua, dispositis animis ad veritatem capessendam, sensim sine sensu evellantur... »

Missionariorum est ergo et agnoscere et honorare Iaponensium pietatem et amorem in patriam atque fideles docere ne ceteris civibus sint in amanda patria inferiores. Quod semper a missionariis praestitum est.

Quoad vero actus quibus Iaponenses suum manifestant amorem erga patriam, haec notanda sunt. Agitur de illis actibus, qui, quamvis ab ethnicis religionibus primitus orti, non sunt intrinsece mali, sed per se indifferentes, neque iubentur ut religionis signa, sed tantum veluti civiles actus ad pietatem manifestandam et fovendam erga patriam, omni intentione remota compellendi sive catholicos sive non catholicos ad significandam quamlibet adhaesionem religionibus a quibus ritus illi orti sunt.

Hoc ipsae Imperii Iaponici auctoritates explicite non semel declararunt, innixae principio libertatis religiosae et illa distinctione, iam a Gubernio Iaponico statuta et promulgata, inter obsequium nempe shintoisticum nationale (ad nationalia Jinja) et cultum shintoisticum religiosum. Enimvero templa seu monumenta obsequio civili dicata a diversa pendent gubernii Administratione quam quae ritibus religiosis inserviunt. Archiepiscopo Tokiensi petenti, die 22 sept. 1932, a Ministro Instructionis Publicae utrum : « *pro certo retinendum esset rationes ob quas adsistentia alumnorum scholarum huiusmodi actibus requireretur esse rationes patrii amoris et non religionis* », Vices Gerens Ministri respondit : « *Visitatio ad nationalia templa seu Jinja exigitur ab auditoribus scholarum superiorum et ab alumnis scholarum mediarum et primariarum ob rationes quae se referunt ad programma educationis. In facti specie, salutatio quae requiritur ab agmine auditorum scholarum superiorum et alumnorum scholarum mediarum et primariarum nullum alium finem habet quam manifestandi*

sensus amoris patrii et fidelitatis ». Quem finem mere civilem ipsae leges de Publica Instructione confirmant, ut patet ex lege data die 3 augusti 32 anno Meiji (1899) vetante educationem religiosam impertiri vel caeremonias religiosas celebrari in scholis publicis nec non in scholis quae submissae sint legibus et ordinationibus de disciplinis tradendis et de curriculo studiorum. Ex quo licet inferre caeremonias ad Jinja, ab auctoritatibus publicis imperatas discipulis, non induere religiosam naturam.

Idem videtur esse tenendum de publicis caeremoniis, quae statutis diebus, auctoritatibus intervenientibus vel foventibus, ad nationalia Jinja peraguntur, cum eaedem auctoritates hanc esse suam mentem non semel, directe vel indirecte, affirmaverint, et haec profecto sit late diffusa persuasio cultiorum hominum Iaponici Imperii et eorum qui Iaponensium mores et animos profundius scrutati sunt.

Simili fere modo, actus qui iuxta patrios mores fieri solent quibusdam in eventis, ut ex. gr. occasione funerum vel matrimoniorum, quamvis et ipsi originem forte habuerint religiosam, adhibentur nunc temporis a plurimis in tota Iaponia absque ulla religiosa significatione, sed tantum ut urbana ratio manifestandi benevolentiam erga propinquos et amicos; ita ut amisisse videantur intrinsecam connexionem cum ethnicis religionibus et in meros civiles mores mutati esse.

Cum primo hoc considerationum genere, alterum, quod sequitur, stricte coniunctum apparet. Etenim, cum persuasio late diffusa sit agi non de ritibus religiosis, sed de mere civilibus consuetudinibus, catholici, qui renuant huiusmodi caeremoniis interesse, facile incusantur, et facile ab hominibus vel non inimicis doctrinae catholicae creduntur esse frigidi erga patriam vel ingrati et inurbani erga familiares et amicos. Valde propterea optandum videtur ut removeantur causae huiusmodi publicae opinionis falsae et iniuriosae, quae non tantum fideles iaponicos multum afflictat, sed etiam animos avertit a via salutis ingredienda.

Haec Sacra Congregatio, omnibus ea attentione perpensis, quae rei gravitati convenit, viris peritis consultis, perspecta temporum ac morum evolutione, considerata mente Concilii Nagasakiensis anno 1890 celebrati, attentoque voto ab Excmis delegatis Apostolicis E. Mooney et P. Marella atque ab Ordinariis Iaponiae recentius manifestato, post maturam deliberationem in solemni consessu

Eminentissimorum PP. Cardinalium Sacro Consilio christiano nomini propagando praepositorum, die 18 maii c. a. habitam, sequentes normas agendi tradendas esse censuit :

1. Ordinarii in territoriis Iaponici Imperii doceant fideles, caeremoniis, quae fieri solent ad monumenta Jinja a Gubernio civiliter administrata, annecti ab auctoritatibus civilibus (ut ex explicitis declarationibus pluries datis constat) itemque communi cultiorum hominum sensu meram significationem patrii amoris, scilicet filialis reverentiae erga familiam imperialem et patriae benefactores; ideoque, cum huiusmodi caeremoniae valorem induerint mere civilem, catholicis licere interesse eis et more ceterorum civium agere, declarata sua intentione, si quando hoc necessarium apparuerit ad falsas interpretationes sui actus removendas.

2. Iidem Ordinarii permittere possunt ut fideles, quando intersint funeribus, matrimoniis aliisque privatis ritibus in vita sociali iaponensi usitatis, participes fiant sicut ceteri (declarata, si necessarium, sua intentione ut supra) omnium illarum caeremoniarum, quae, quamvis forte a superstitione originem duxerint, ex circumstantiis tamen locorum et personarum et ex communi aestimatione nunc temporis non retineant nisi sensum urbanitatis et mutuae benevolentiae.

3. Circa iuramentum de ritibus, ubicumque in Iaponia in usu est, sacerdotes presentes instructiones hac in re a S. Congregatione de Propaganda Fide datas dociles exsequantur, omni disputatione remota.

Quae omnia cum Summo Pontifici in Audientia diei XXV Maii a subsignato S. Congregationis Secretario relata fuissent, Sanctitas Sua dignata est rata habere, declarans Ordinarios Iaponiae normas supra datas sequi tuto posse et debere.

Datum Romae, ex Aedibus S. Congregationis de Progaganda Fide, die XXVI Maii A. D. MDCCCCXXXVI.

Pour saisir toute l'importance de ce document, il est nécessaire de le situer dans le cadre général de l'apostolat japonais.

1. L'article 28 de la constitution, promulguée le 11 février 1889 par l'empereur Meiji, garantit à tous les sujets de l'empire la liberté religieuse, pour autant que l'exercice de cette liberté ne trouble pas l'ordre public et ne s'oppose pas aux devoirs civiques *(Within limits not prejudicial to peace and order, and not antagonistic to their duties as*

subjects). Il s'ensuit que la loi japonaise ne peut contraindre personne à poser un acte religieux, et que l'éducation publique, par respect de la liberté de conscience, est obligatoirement neutre.

2. Cependant le patriotisme japonais, qui est très vif, et qui se préoccupe légitimement de renforcer la cohésion nationale, se manifeste par un certain nombre de cérémonies collectives, auxquelles personne ne peut systématiquement se soustraire sans se classer comme suspect. Dans les écoles ces cérémonies sont obligatoires, réglées par décret du Ministère de l'Éducation. Il en va de même à l'armée, dans la marine et dans toutes les administrations publiques.

3. Il n'y aurait aucune difficulté spéciale pour la mission catholique dans l'accomplissement de ces rites civils, si, au Japon, ils ne voisinaient de fort près avec les rites religieux du Shintō. Le Shintō (= Chemin ou Voie des dieux) est l'antique religion du Japon. Le bouddhisme, importé de Chine par la Corée, au VIIe siècle ne l'a jamais supplanté, et depuis la restauration impériale (Meiji) c'est-à-dire depuis 1866, l'influence du Shintō n'a fait que grandir. Or, l'idée fondamentale du Shintō, c'est le caractère divin du Japon, symbolisé par la dynastie impériale, qui aurait pour ancêtre direct Amaterasu, la divinité solaire. Le Shintō a ses temples, appelés *jinja* par opposition aux pagodes bouddhistes qui sont nommées *tera*, son clergé et sa liturgie. Avec le culte de l'empereur le Shintō conjugue le culte des héros, c'est-à-dire de tous les morts qui ont rendu service à la patrie japonaise et qu'il considère comme des *kami*, génies plus au moins divinisés.

4. La situation pour les catholiques était donc plus embarrassante que partout ailleurs, à cause de la similitude des cérémonies religieuses shintoïstes et des rites civils ou patriotiques. Un exemple suffira à le faire voir. Un jour de fête patriotique les enfants des écoles sont conduits au monument qui garde les cendres des soldats japonais tués pendant la guerre avec la Russie. Rien de plus anodin en apparence. N'avons-nous pas, en Europe, dans presque tous les pays le monument au « Soldat inconnu »? Mais, au Japon, ce monument est en même temps un sanctuaire shintoïste, officiellement enregistré comme temple (jinja), avec un ou plusieurs desservants, et un rituel ordinaire païen. Chez nous, malgré l'ambiguïté du vocabulaire et des gestes, les « pèlerinages » au soldat inconnu, ou à l'autel de la patrie, les saluts, les offrandes de fleurs, la flamme, le

relais sacré, etc... ne se rattachent à aucune religion organisée, qui se poserait en rivale de la religion chrétienne.

5. Il était impossible de laisser plus longtemps dans l'incertitude la conscience des catholiques japonais. Par ailleurs le danger d'une décision, dans un sens ou dans l'autre, était grand. Interdire aux chrétiens ces cérémonies patriotiques, c'était, sans aucun doute, condamner à mort tout apostolat au Japon, dresser contre lui le nationalisme même modéré et faire croire à tous les Japonais que la profession chrétienne et l'amour de leur pays sont inconciliables. Permettre la participation aux cérémonies des Jinja, n'était-ce pas jeter la confusion dans les esprits et laisser entendre que le shintoïsme religieux et le christianisme ne s'opposent pas ?

6. Il fallait, de toute évidence, se garder de rien d'équivoque. L'archevêque de Tokio sollicita, le 22 septembre 1932, par écrit, une déclaration officielle du Ministère de l'Éducation sur le caractère purement civil des cérémonies patriotiques exigées des élèves. La déclaration, d'une netteté parfaite, fut aussitôt envoyée : il ne s'agissait que d'actes civils, sans caractère religieux, en conformité avec la Constitution japonaise et la loi de neutralité scolaire du 3 août 1899.

7. On pouvait, dès lors, par analogie et sur la foi de déclarations publiques, étendre la conclusion aux fêtes patriotiques, qui ne concernent pas seulement les élèves des écoles, mais les fonctionnaires, les officiers publics, et tout le peuple. Il y en a surtout trois au calendrier japonais : la nouvelle année, l'anniversaire de l'empereur régnant, et la commémoration du premier empereur Jimmu-Tenno. A côté de ces fêtes officielles, il convenait de placer aussi dans la même catégorie des rites civils les cérémonies de funérailles et de mariage qui, dans l'opinion générale, n'ont plus de signification religieuse.

8. Le 8 Déc. 1935, le Délégué apostolique du Japon, Mgr Marella, dans une lettre aux Supérieurs des Instituts et Congrégations religieuses, touchait de façon détaillée à tous ces points et les résolvait dans le sens indiqué plus haut (1). Tout ce qui est purement civil ou qui peut être raisonnablement interprété comme dépourvu de caractère religieux doit être considéré comme permis. L'Instruction de la Propagande, dont on a lu ci-dessus les conclusions, confirme

(1) Nous avons commenté ce document dans : *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, t. XXV, fasc. III, n. 34 (Juin 1936).

pleinement ce qui avait été décidé par Mgr Marella et y ajoute la sanction suprême de l'autorité pontificale.

9. Le document lui-même met en lumière un principe, admis depuis longtemps par les ethnologues, mais qui, si nous ne nous trompons, fait pour la première fois son apparition dans la législation ecclésiastique sous forme explicite, à savoir que pour juger de la nature d'un usage il n'est pas toujours nécessaire et il est rarement suffisant de considérer son origine historique. La signification d'un usage social peut avoir été païenne autrefois, sans qu'il faille pour autant l'interdire aujourd'hui. Il est de la catégorie des « *signa conventionalia* » et si, dans l'esprit de ceux qui s'y conforment, un usage n'a plus aujourd'hui de signification religieuse, ce n'est pas en raison de sa signification de jadis qu'on est en droit de le condamner. L'étymologie du mot « *Vaticanum* » semble bien être païenne; les « auspices » ne sont que les présages tirés du vol des oiseaux; et le titre de *Summus Pontifex* a été porté par les empereurs païens avec une signification nettement religieuse avant de signifier pour l'évêque de Rome la prérogative de chef de la chrétienté. Les toasts, comme les étrennes, ont des origines à tout le moins fort suspectes. Il serait bien déraisonnable de les condamner à cause de ces histoires anciennes.

10. Une difficulté assez délicate pouvait encore subsister, non plus chez les chrétiens japonais mais chez les missionnaires du Japon, qui sont tenus de prêter, comme tous les missionnaires de l'Inde et de l'Extrême-Orient, le serment prescrit jadis par Benoît XIV et ses prédécesseurs au sujet des rites chinois et malabares. Abolir ce serment semblerait indiquer que les anciennes constitutions, qui ont soulevé de si terribles querelles, sont explicitement rapportées, ce qui certainement n'est pas le cas. Le serment est donc maintenu et l'Instruction de la Propagande affirme que les nouvelles prescriptions ne lui sont pas contraires et qu'il faut les observer, sans se mêler de rouvrir des discussions. La conscience des missionnaires est donc déchargée de tout scrupule à cet égard. Le serment était essentiellement un acte d'obéissance à l'autorité du Saint-Siège, et celui-ci déclare que les normes de l'Instruction de la Propagande peuvent et *doivent* être suivies. Toute controverse désormais serait donc futile et sans objet.

Pierre CHARLES, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

K. Prümm, S.I. *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. I-II.* Leipzig, Hegner, 1935, 23 × 14 cm., 506-532 pp. Prix : 44 Mk.

Les problèmes d'histoire comparée des religions ont pris dans l'apologétique une singulière importance, surtout ceux qui ont trait aux origines chrétiennes. Ce terrain a été tourné et retourné en quête des parallèles, des indices et des points de contact qui tendraient à montrer que ce phénomène unique n'est que l'efflorescence d'éléments préexistants; tout au moins, que le milieu religieux où il s'est répandu a fortement influencé, même déformé le christianisme primitif. C'est donc une œuvre éminemment utile et intéressante que celle entreprise par le P. Prümm; la confrontation de la foi primitive avec le paganisme antique. Œuvre complexe aussi et qui réclame une érudition peu commune. L'auteur en avait depuis des années préparé les matériaux épars dans de nombreux articles monographiques parus dans *Stimmen der Zeit*, *Scholastik*, *Biblica*, *Zeitschrift für katholische Theologie* et *Anthropos*. Il a choisi comme cadre dans lequel s'édifierait la confrontation : le symbole chrétien primitif, tout en ne s'interdisant pas de le déborder dans ses deux chapitres sur l'Eucharistie et la Confirmation. En guise d'introduction, il donne une brève histoire et un exposé des caractères religieux de l'hellénisme; ainsi qu'une histoire et une caractéristique du symbole. Sa confrontation est conçue d'une façon fort large qui lui fait toucher tous les problèmes et prend très rarement un ton polémique. Quelques brèves indications suffiront pour donner une idée de la richesse et de l'ampleur de l'exposé. Le premier article du symbole donne lieu à deux chapitres : L'idée de Dieu dans le paganisme hellénistique : Grèce; Rome; la foi au dieu unique et l'idée de Dieu chez les philosophes; hénothéisme et syncrétisme; le dieu père dans le paganisme antique. Les idées de l'antiquité sur le monde, l'homme, les êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, dans leur rapport avec le dogme révélé. Le deuxième article entraîne un examen des idées et personnages sotériologiques, du culte des rois divinisés en Orient et à Rome; la question du logos johannique confronté avec celui de la philosophie hellénistique et de Philon. Le troisième article fournit l'occasion de traiter de la conception virginale et de la naissance du Christ (l'auteur y rencontre toutes les hypothèses de quelque importance); la mère de Dieu du Christianisme et les déesses mères; tout un traité historique de la mariologie primitive. Les deux articles suivants amènent l'examen des divinités orientales de la végétation et des mystères. Nous nous bornerons à signaler encore l'article de la rémission des péchés où en deux sections il est traité du baptême. La vie éternelle a suggéré un exposé et une confrontation de l'eschatologie

chrétienne et païenne. Ces quelques indications montrent abondamment les services que les théologiens pourront tirer d'un ouvrage aussi richement documenté et méthodiquement conduit. Le système, si généralement suivi de rejeter toutes les notes à la fin du volume, s'il favorise l'esthétique d'impression ne facilite pas l'étude de l'ouvrage. Notons cependant que d'excellentes tables remédient à cet inconvénient et rendront l'utilisation de l'ouvrage plus aisée. Ce n'est pas un ouvrage à lire mais à consulter fréquemment et dont à l'usage on appréciera de plus en plus l'érudition sûre.

A. De Bil, s. i.

Th. Soiron, O. F. M. *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen.* Regensburg, Pustet, 1935, 19 × 12 cm., 178 p. Prix : 3,20 Mk.

Partant de la conception de la théologie, telle que nous la montre le premier chapitre chez saint Bonaventure et Duns Scot, l'auteur se propose de mettre en relief le caractère sacré, ou mieux sanctifiant de la science théologique. Celle-ci ayant comme fonction de transmettre et d'adapter la parole de Dieu aux générations qui se succèdent, d'être l'expression de cette parole dans le langage de chaque époque, elle doit participer à la force sanctifiante de cette parole, elle doit tendre, comme cette parole même, à l'édification du corps mystique du Christ. Ces pages feront du bien tant aux professeurs qu'aux auditeurs de théologie. Nous aurions cependant voulu voir distingués plus clairement la science théologique proprement dite, son enseignement et la prédication de la théologie. E. Druwé, s. i.

H. Derckx. *De Kerk als Christus'mystiek lichaam en het moederschap van Maria.* Bruges, Beyaert, 1936, 24 × 17 cm., 284 p. Prix : 40 fr.

Le titre de l'ouvrage : « L'Église, corps mystique du Christ, et la maternité de Marie » en souligne l'intérêt et l'actualité. Il ne s'agit de rien moins que de mettre l'idée, si chère aux catholiques d'aujourd'hui, de Marie médiatrice en rapport avec l'idée paulinienne du corps mystique. L'ampleur de la synthèse ainsi visée est encore dépassée en fait par la richesse d'aperçus que l'auteur déploie dans ce beau livre. C'est toute l'histoire du monde qui nous y est présentée comme un processus d'incorporation du Verbe. Les siècles préchrétiens ne sont qu'un lent acheminement à la maternité divine, et celle-ci inaugure pour les siècles à suivre l'agrégation des hommes à l'Homme-Dieu en un vaste corps mystique. Marie se place au centre de ce développement comme mère du Verbe Incarné dans son corps physique et par là même dans son corps mystique. E. Druwé, s. i.

C. Van Lierde, O. E. S. A. *Doctrina Sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae XI, 2-3.* Würtzburg, Rita-Verlag und Druckerei, Nimègue, Augustijnenklooster, 1935, 23 × 15 cm., 100 p. Prix : 1,25 florin.

L'auteur s'est proposé d'étudier comment la doctrine de saint Augustin sur les dons du Saint-Esprit s'est développée sous l'influence du fameux texte d'Isaïe XI, 2-3. Il commence par situer et analyser 23 passages d'Au-

gustin se rapportant à la matière (pp. 8-18). Il examine ensuite plus en détail les textes où la pensée du saint Docteur est encore dans un stade d'élaboration (pp. 20-38), avant d'exposer la doctrine parvenue à maturité (pp. 39-83). Saint Augustin est parti de l'expérience de sa conversion pour déterminer, en fonction du néo-platonisme, certaines étapes que l'âme chrétienne parcourt dans son ascension vers Dieu. A partir de l'année 393 il reconnaît ces étapes dans les sept dons signalés par le prophète. Depuis lors sa théorie s'enrichit encore en mettant en connexion avec les dons les béatitudes, les sept demandes, du Pater et divers préceptes évangéliques. Tous les dons s'acheminant à la sagesse, qui est contemplation mystique, celle-ci apparaîtrait chez saint Augustin en continuité parfaite avec l'ascèse, pratiquée sous l'influence combinée des autres dons. On ne peut que recommander chaudement ce travail clair et précis et souhaiter que cette belle doctrine trouve la place qu'elle mérite dans le traité de la grâce. E. DRUWÉ, S. I.

P. Chrétien. *De Poenitentia.* Tractatus quem in seminario Metensi proponebat P. C. Éd. 2ª. Metz, Hocquard, 1935, 23 × 16 cm., 654 p. Prix : 45 fr.

L'auteur, professeur au grand séminaire de Metz, réunit dans ce manuel les questions dogmatiques, morales et canoniques concernant le sacrement de pénitence et les indulgences (pp. 586-645). Pour la partie historique, traitée sommairement, il s'inspire surtout du P. Galtier. Nous aurions voulu voir traitée plus au long la controverse attritioniste. On aurait ainsi évité ce jugement trop sommaire (p. 170) : « Contritionismus, qui hodie prorsus derelictus est et *olim* a pluribus theologis... *tenebatur,* ut Pallavicini, Bossuet, Billuart, *Diekamp,* etc... »; le prof. Diekamp vient de rééditer pour la sixième fois sa dogmatique et on en donne une traduction latine.

Par contre, la partie plus strictement morale et surtout canonique est largement développée. L'auteur dans son livre minimise la portée de la réponse du S. O., du 16 nov. 1934, sur l'excommunication encourue par le prêtre absolvant un pénitent, trompé par lui sur la gravité de la faute contre la pureté commise avec sa complicité (p. 555, note 9). Il a depuis reconnu qu'il adoptait, sans restriction, l'opinion de la *N. R. Th.,* citée dans la même note.

Une table analytique assez détaillée fait ressortir l'abondance et la bonne ordonnance des matières traitées. E. DRUWÉ, S. I.

J. De Brandt. *Christelijke eschatologie.* Coll. : Leerboeken der dogmatica en der apologetica : XIV. traktaat. Bruxelles, Standaard, 1935, 23 × 17 cm., XII-342 p.

E. Van Coppenolle, C. SS. R. *Leer der uitersten.* Louvain, Imprimerie saint Alphonse, 1935, 24 × 15 cm., 366 p.

G. Van Noort et J.-P. Verhaar. *Tractatus de novissimis.* Hilversum, Brand, 1935, 23 × 16 cm., 140 p. Prix : 2,10 florins.

Le traité dogmatique des fins dernières est à l'honneur : il nous en arrive trois simultanément. L'excellente collection de manuels de l'abbé Van Noort est maintenant complète : c'est le professeur Verhaar qui, en se servant des

notes du maître, nous donne le *De novissimis*. On y retrouve d'emblée les qualités de clarté, d'ordre et de concision, qui distinguent les autres parties de cette dogmatique. Signalons en particulier la Section II (p. 73-98), qui a l'avantage de grouper tout ce qui concerne la communion des saints. — Le P. Van Coppenolle traite cette matière en annexe aux thèses du purgatoire et du ciel, tandis que l'abbé De Brandt semble la réserver au traité dogmatique de l'Église. Ces deux traités en langue néerlandaise ne font pas double emploi. Ils traitent plus longuement des questions, que M. Verhaar ne fait qu'indiquer schématiquement et se complètent aussi mutuellement de façon assez heureuse. Le premier se fait remarquer par une abondance de textes patristiques, traduits en néerlandais, ce qui rendra service aux prédicateurs (on regrettera qu'il ait omis les références aux tomes et colonnes de Migne). M. De Brandt insiste davantage sur le développement historique des doctrines et discute, un peu confusément peut-être, les théories récentes concernant le dernier moment du status viae (Chevrier, Glorieux).

E. Druwé, s. i.

THÉOLOGIE MORALE

R. Dalbiez. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne. Tomes I-II.* Coll. Bibliothèque de philosophie médicale. Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 23 × 14 cm., 656-528 p. Prix : 100 fr.

On n'aborde pas sans une certaine anxiété l'étude d'un livre consacré au freudisme. La psychanalyse freudienne a mauvaise réputation. D'abord parce que son auteur manque par trop d'égards pour la pudeur la plus élémentaire; ensuite parce que le caractère fantaisiste d'un certain nombre d'interprétations déconcerte et dissipe toute confiance dans la valeur scientifique de la théorie.

M. Dalbiez a parfaitement saisi cette disposition et ses causes. Aussi son livre se fera lire ou plutôt étudier par les esprits les plus prévenus, pourvu qu'ils aient conservé une curiosité vraiment sincère.

Il a nettement distingué, — et le titre l'indique, — la méthode psychanalytique et la doctrine freudienne. Autre chose est une méthode rigoureuse d'investigations, autre chose l'explication théorique de ses résultats. Au lieu de suivre pas à pas l'inventeur autrichien dans le dédale de son exposé, M. Dalbiez, avec une clarté toute française, analyse, puis reconstruit le système. Il va même jusqu'à mettre mieux en valeur les arguments de Freud pour en faire plus tard une critique d'autant mieux justifiée. Aussi nous dit-il que son « Exposé » est en réalité une « mise en valeur ».

Dans une seconde partie, il passe à la discussion serrée de la méthode et de la doctrine. Cela lui permettra de garder et de compléter tous les avantages de la première et de montrer toutes les lacunes ou les erreurs de la seconde.

Pour les philosophes, les psychologues, les professeurs de morale, les médecins, l'ouvrage de M. Dalbiez sera un guide très sûr et une mine de renseignements précieux. Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour

faire la critique détaillée des controverses où l'auteur s'engage. Mais nous croyons nous être assez rendu compte de la rigueur de sa méthode et de la probité de sa pensée pour recommander vivement son ouvrage.

J. Creusen, s. i.

H. G. Kramer, C. PP. S. *The indirect voluntary or voluntarium in causa. A dissertation.* Coll. Universitas catholica Americae Washingtonii, S. Facultas theologica, 1934-35. N° 42. Washington, The Catholic University of America, 1935, 23 × 15 cm., VIII-90 p.

Le principe dit « du double effet » apparaît, à quiconque en pousse l'étude, assez compliqué pour mériter de faire l'objet d'une thèse doctrinale. La dissertation du P. Kramer est un bon essai d'analyse. Sa conclusion serait : « Le mal peut être voulu indirectement (c'est-à-dire permis) s'il y a une raison suffisante » (p. 77). Cette formule très générale ne rejoint-elle pas nécessairement celle que le P. Vermeersch propose et que l'auteur rejette comme non fondée ? On peut, croyons-nous, simplifier, tout en la poussant plus avant, la doctrine du double effet en considérant davantage l'objet même de la volonté qui est l'action *totale*. J. Creusen, s. i.

H. Merkelbach, O. P. *Quaestiones de poenitentiae Ministro eiusque officiis* 2e éd. Coll. : « Quaestiones pastorales IV ». Liége, La Pensée Catholique, 1935, 22 × 16 cm., 137 p.

Tout ce qui concerne le ministre du sacrement de pénitence est ici traité brièvement et solidement. De nombreux exemples complètent l'exposé théorique et les commentaires doctrinaux du Code.

Ce n'est plus de la *Summa novi iuris* qu'il faut tirer l'analyse du c. 522 faite par le P. Vermeersch (p. 34). Évidemment la doctrine sur l'absolutio complicis devra être corrigée sur un point très important d'après le décret du *S. O.*, du 16 nov. 1934.

La tendance de l'auteur est plutôt sévère. Pratiquement, c'est tout avantage, pensons-nous. J. Creusen, s. i.

A. Martin. *Le mariage. Précis théologique et canonique.* 3e éd., Rennes, Riou-Reuze, 1936, 22 × 14 cm., x-254 p. Prix : 15 fr.

Ce précis jouit déjà auprès du clergé d'un succès mérité. Sa clarté, sa concision, son caractère pratique sont de précieuses qualités. Il est un des rarissimes traités du mariage en langue française.

Sans prétention scientifique, il contient cependant beaucoup de doctrine. La grosse difficulté en ce genre de livres est la rigoureuse exactitude. Ainsi la formule sur l'indissolubilité du mariage (p. 21) devrait être plus nuancée, mais c'est là un cas accidentel. Et l'on peut recommander cet excellent ouvrage à tous les prêtres. J. Creusen, s. i.

E. Froidure. *Toi qui commences à aimer.* Bruxelles, Édition Universelle, 1936, 20 × 13 cm., 226 p. Prix : 12 fr.

L'éveil de l'amour doit être mis à sa vraie place dans l'évolution totale

de la vie du jeune homme, de la jeune fille. Après en avoir constaté les manifestations, il importe d'en fixer le terme pour faire comprendre les conditions dans lesquelles il aura son développement normal. La question ne peut manquer d'intéresser les jeunes, ceux « qui commencent à aimer ». Ils aimeront sans doute cette parole sincère, cordiale d'un homme qui les connaît et attend d'eux beaucoup. Parents et éducateurs apprendront dans ces pages comment il faut parler de l'amour aux adolescents et à la jeunesse.

J. Creusen, s. i.

G. Fessard. « *Pax nostra* ». *Examen de conscience international.* Paris, Grasset, 1936, 19 × 12 cm., xx-464 p. Prix : 18 fr.

La solution des problèmes et l'attitude à prendre en face des conflits internationaux créent pour les hommes les plus avertis et les plus sincères de graves difficultés. Il est peu de domaines où le sentiment influe plus sur l'intelligence des principes et l'acceptation des conclusions même assez obvies. De plus, les règles ordinaires de la charité et de la justice ne se laissent pas, sans distinctions, transposer des rapports entre individus à ceux qui règnent entre États.

Le grand mérite du R. P. Fessard est d'avoir osé aborder ces problèmes avec une franchise totale, une volonté entière de ne sacrifier aucune parcelle de la vérité, de la charité et de la justice à l'amour profond d'une patrie dont il a défendu l'existence au péril de sa vie. Sa dialectique est très sûre, très nuancée. Si pour le suivre il faut s'imposer parfois un réel effort, on est bien récompensé de sa peine.

Nous recommandons vivement la lecture, il faut plutôt dire l'étude de ce livre à tous ceux qui veulent apprendre à porter sur la crise nationaliste et les problèmes internationaux un jugement vrai, motivé, personnel. Ajoutons qu'un certain nombre de pages sont profondément bienfaisantes au point de vue moral et spirituel. Car le R. P. Fessard place Jésus-Christ au centre même de son étude sur les relations des peuples entre eux et c'est du commandement de la charité chrétienne et de la constitution du Corps mystique qu'il s'efforce de tirer ses conclusions. J. Creusen, s. i.

L. Lachance, O. P. *Nationalisme et religion.* Coll. : Nos problèmes. Ottawa, Collège Dominicain, 1936, 19 × 12 cm., 198 p. Prix : 12 fr.

On ne pourra plus reprocher aux théologiens de se désintéresser des problèmes actuels ou d'en fournir des solutions sans consistance, parce qu'inadaptées. Dans ce beau livre du P. Lachance nous trouvons un essai, fortement pensé, de solution au problème si urgent des relations entre le nationalisme et la religion.

Né de la ressemblance créée entre des hommes formés dans un milieu identique, héritiers des mêmes influences physiques, psychologiques, morales, le nationalisme est un lien naturel, une force de cohésion, une source de charité. La grâce ne doit pas le détruire ou le mutiler, mais l'élever. Pour atteindre les hommes d'une nationalité particulière, la religion, sans rien perdre de sa propre perfection, pourra et devra s'adapter à eux. Elle élèvera

ensuite cette tendance, ce sentiment à la hauteur d'une vertu, divinisant ainsi le sentiment national, après lui avoir enlevé ses imperfections et ses limites.

Ici encore, la philosophie thomiste se montre d'une rare fécondité et actualité. J. Creusen, s. i.

J. Desclausais. *Primauté de l'être. Religion et politique.* Paris, Plon, 1936, 20 × 12 cm., 82 p.

Deux parties dans cette brochure : une critique des théories politico-religieuses de M. Maritain; un essai d'explication de la nature et de l'organisation de la Cité. Si l'auteur a souhaité rendre aussi ardue que possible la lecture de son œuvre, il y a pleinement réussi. Sa thèse sur les relations du Bien profane et du Bien sacré ne nous paraît pas exacte. Mais avons-nous compris ?

J. Creusen, s. i.

F. Ter Haar C. SS. R. *Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis.* Turin, Marietti, 1936, 23 × 15 cm., viii-202 p. Prix : 10 lires.

L'infatigable P. Ter Haar fait paraître un nouveau volume de *Cas*, bien adaptés aux temps modernes, et résolus d'après la doctrine sûre que nous lui connaissons et d'après les avis des meilleurs auteurs contemporains. Les dispositions du pénitent, le péché impur hors mariage et dans l'état conjugal, les péchés contre la justice, voilà les principaux sujets traités. Nous sommes heureux de constater la prudente réserve avec laquelle le savant auteur parle de la « continence périodique » (p. 159). Mais nous ne comprenons nullement comment (p. 16) il tient si peu compte des restrictions (causa proportionata, sub condicione) apportées dans les dernières éditions de Genicot, *Theologia moralis*, à l'absolution des pénitents qui ne sont pas certainement bien disposés. Une lacune plus grave (p. 17) consiste à considérer la « douleur souveraine » requise, presque exclusivement comme un *jugement* estimatif de la malice du péché avec un certain bon propos : il faut y voir surtout, d'après la doctrine commune, la disposition de *volonté* bien déterminée à tout perdre et à tout souffrir plutôt que de pécher. Heureusement la différence de terminologie, à propos de « doute » et de « certitude morale » ne mène pas à grande divergence dans la pratique. Nous recommandons chaudement ce livre à nos confrères dans le sacerdoce. J. Salsmans, s. i.

A. Muller, S. J. *Un cas de morale professionnelle. Les Pots-de-vin.* Coll. « Réaliser. N° 1 ». Bruxelles, Éd. Jicistes, 1936, 18 × 10 cm., 48 p. Prix : 3 fr.

La J. I. C. inaugure sa collection « Réaliser » — six publications par an — par l'étude d'un cas de morale bien actuel et bien épineux. Le P. Muller met en pleine lumière les principes qui nous forcent à condamner le vrai « pot de vin ». Mais que faire quand il semble impossible de ne pas le subir ? Il répond à la question en poussant l'indulgence plus loin que nous ne le ferions. K. D.

H. Davis, S. J. *Moral and pastoral theology.* Coll. : Heythrop Series. Londres, Sheed and Ward, 1936, 22 × 14 cm., 16 p. Prix : 1 sh.

H. Davis, S. J. *Pastoral theology. Authentic replies on the canons of the Codex Juris Canonici. 1918-1936.* Londres, Sheed and Ward, 1936, 22 × 14 cm., 32 p. Prix : 1/6 sh.

Ces deux fascicules permettront à ceux qui possèdent le bel ouvrage du R. P. Davis de compléter et de corriger le texte d'après les décisions officielles du Saint-Siège. On y trouvera de larges extraits de l'Encyclique sur le sacerdoce.

Seules les interprétations authentiques des canons relatifs aux sacrements sont résumées ou reproduites dans le second fascicule.

On appréciera beaucoup le geste d'un auteur et d'un éditeur qui épargnent de la sorte à leurs clients l'achat d'une nouvelle édition.

J. Creusen, s. i.

DROIT CANONIQUE

E. Fournier. *Questions d'histoire du droit canonique. Extraits du cours professé à l'institut catholique de Paris.* Paris, Recueil Sirey, 1936, 23 × 14 cm., 46 p.

Voici deux brèves études, très intéressantes, sur des travaux et documents du XIIIe siècle.

M. le Chanoine Fournier a découvert à Saint-Omer deux manuscrits totalement ignorés, commentaires de Constitutions portées par Grégoire X au IIe Concile de Lyon (1274). François de Albano (Vercellensis) était déjà connu comme commentateur des Décrétales de Grégoire IX. Sa *lectura* sur les constitutions de Grégoire X, qui vient d'être retrouvée, permet de se faire une idée plus complète de son activité et de son talent.

La seconde partie de sa plaquette est consacrée aux « Recueils de décrétales extravagantes de 1234 à 1294 ». M. le Chanoine Fournier y corrige des positions de Von Schulte et par les multiples recueils dont il relève l'existence nous aide à mieux comprendre l'opportunité du Sexte de Boniface VIII.

É. Bergh, s. i.

J. Maitrejean. *Les statuts des cultes dissidents en Italie concordataire.* Paris, Recueil Sirey, 1936, 23 × 16 cm., 104 p. Prix : 15 fr.

Peut-on parler de liberté de conscience en Italie après le Concordat et la situation tout à fait privilégiée qu'il a faite à l'Église catholique ? Tel est l'objet de cette étude. L'auteur expose nettement la législation actuelle pour les cultes dissidents en Italie, d'abord de manière générale, puis, en particulier, pour les juifs, les vaudois, les protestants, les orthodoxes. L'auteur estime que le régime antérieur des cultes dissidents n'a pas été substantiellement modifié par le Concordat de 1929 et conclut : « Le gouvernement

italien s'attache à ne mécontenter aucune des Églises qui développent leur activité dans la Péninsule.

Cette étude est intéressante; de-ci de-là, on croit entrevoir les sympathies libérales de l'auteur; mais dans l'ensemble, il est très discret.

É. Bergh, s. i.

A. Van Hove. *De rescriptis.* Coll. Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici. Vol. I. Tome IV, Malines, Dessain, 1936, 24 × 16 cm., XVI-286 p. Prix : 50 fr.

Ce volume fournit le commentaire historique et juridique des vingt-sept canons, contenus sous le tit. IV *de Rescriptis* au livre I du Code. Il se divise en deux parties : la procédure de concession et d'obtention des rescrits (pp. 6-81), les principes juridiques qui règlent la capacité des bénéficiaires, l'interprétation, l'efficacité, l'exécution, la révocation des rescrits (pp. 81-279).

Une large part est faite à l'histoire de la législation et l'auteur y apporte le même souci que dans les volumes précédents de ne négliger aucune source d'information. Dans la seconde partie, les discussions ardues ne manquent pas. Inutile de dire leur importance, étant donné le nombre et la variété des rescrits qui partent presque chaque jour de la semaine vers les curies épiscopales, généralices ou provinciales, des divers points du globe. Si les canonistes doivent être les premiers bénéficiaires de cet ouvrage, il rendra aussi d'excellents services aux vicaires généraux, aux membres des Officialités, aux supérieurs généraux ou provinciaux d'Instituts de clercs.

Qu'il suffise de citer les doutes auxquels peuvent donner lieu l'interprétation de certaines clauses (par exemple les conditions, les clauses à l'ablatif absolu, la clause toujours supposée : si preces veritate nitantur), la présence d'une erreur de bonne foi dans l'exposé de la supplique, les pouvoirs confiés à celui qui doit exécuter le rescrit, la valeur de celui-ci quand il a d'abord été refusé par le bénéficiaire (par exemple la dispense de la profession refusée par le religieux qui l'avait demandée), etc.

Sur tous ces points on trouve dans l'ouvrage de M. le Chanoine Van Hove des explications et des solutions motivées qui dispensent d'autres recherches.

J. Creusen, s. i.

W. A Stanton, C. J. M. *De societatibus sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis.* Halifax, Holy Heart Seminary, 1936, 26 × 18 cm., 188 p.

Les can. 673 à 681 sur les sociétés religieuses ont aujourd'hui une importance considérable De toutes parts on voit s'organiser des formes de vie religieuse, dans lesquelles on essaie de garder plus de liberté d'action que n'en permet la réglementation canonique des Instituts religieux. Le livre du P. Stanton sera donc bien accueilli. Après une partie historique assez développée, il commente les can. 673-681 et éclaire les explications par un nombre considérable d'exemples fort intéressants.

On nous dit que la prochaine édition sera soigneusement corrigée au point de vue typographique. Espérons que le style y subira une revision au moins aussi sérieuse.

J. Creusen, s. i.

A. Esmein. *Le mariage en droit canonique. Tome II.* Deuxième édition mise à jour par R. Génestal et J. Dauvillier. Paris, Recueil Sirey, 1935, 22 × 14 cm., 508 p. Prix : 60 fr.

Peu de livres sont plus intéressants et plus instructifs pour le jeune canoniste que le magnifique traité d'Esmein sur le mariage. La variété et la difficulté des problèmes, l'évolution des doctrines et des institutions sont bien faites pour former à la fois à l'esprit critique et à l'esprit juridique.

Esmein était un historien et un juriste très averti. P. Génestal, qui réédita le premier volume de son ouvrage, était digne de lui succéder. L'édition du t. II, que la disparition de Génestal menaçait d'arrêter, a été achevée par un élève de Génestal et de M. Le Bras.

Cette deuxième édition ne met pas seulement à jour la première par les corrections et les additions qu'imposaient des travaux récents. Le tome II s'est enrichi d'une magnifique synthèse du « droit contemporain du mariage ».

A la p. 444, l'auteur constate, avec raison, que les attaques modernes contre la conception contractuelle du mariage ne sont guère justifiées et que l'explication institutionnelle prête elle-même à de graves objections. Il nous semble qu'il eût fallu mieux distinguer le privilège de la foi du privilège paulin (p. 421). Le souci d'échapper à la célébration civile du mariage paraît à de très bons auteurs, par exemple à feu le Cardinal Gasparri, suffire à l'application du c. 1098, 1°. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas tenu compte de la dernière interprétation officielle de ce texte.

Nous signalons ces détails, d'une certaine importance, pour montrer l'intérêt avec lequel nous avons examiné cette partie. Ce livre doit être lu par tous ceux qui veulent avoir une connaissance un peu approfondie de la législation ecclésiastique sur le mariage. J. Creusen, s. i.

A. Taupinard de Tilière. *Le Mariage dans le Concordat italien.* Paris, Recueil Sirey, 1936, 25 × 16 cm., 101 p. Prix : 15 fr.

Dans le premier chapitre de cet ouvrage, après avoir donné une vue d'ensemble sur les législations du mariage dans les divers pays, l'auteur expose ce qu'elle était en Italie avant le Concordat de 1929. Le chapitre II est consacré aux principes qui ont inspiré les deux parties contractantes dans la rédaction de l'article 34 du Concordat. Le troisième chapitre expose ce même article dans son double aspect de réglementation du régime législatif et jurisdictionnel du mariage en Italie. C'est ici que l'auteur discute la portée exacte de la transcription du mariage religieux dans les registres de l'état-civil.

Certaines phrases détonnent dans un ouvrage scientifique, qui par ailleurs ne manque pas d'intérêt; p. 2 : « ce système présente des caractéristiques très originales... mais assez satisfaisantes cependant pour un peuple... encore assez primitif comme le peuple italien »; p. 83 : « L'Église tend à faire régner la théocratie dans chaque État. Le culte du Christ-Roi, si encouragé par Pie XI est significatif à cet égard ». La typographie des textes italiens laisse beaucoup à désirer. É. Bergh, s. i.

J. F. Cleary, J. C. L. *Canonical limitations on the alienation of Church property.* Coll. The Catholic University of America. Canon Law Studies N° 100. Washington, The Cath. Univ. of America, 1936, 23 × 15 cm., x-142 p.

J. C. Glynn, J. C. L. *The promoter of justice. His rights and duties.* Ibid., N° 101. Washington, The Cath. Univ. of America, 1936' 23 × 15 cm., xx-338 p.

Les deux dissertations doctorales de l'Université de Washington constituent d'intéressantes monographies.

Après avoir bien fixé la notion d'aliénation de biens ecclésiastiques, l'auteur de la première étude fait l'histoire de la prohibition d'aliéner. Il commente ensuite clairement les cc. 1530-32, 1534 et 2347.

La seconde dissertation a pour objet principal de décrire exactement le rôle du promoteur de justice dans tous les cas où, d'après le droit actuel, il peut intervenir dans la procédure ecclésiastique. Relevons l'opinion de l'auteur suivant laquelle une cause de nullité de mariage entre deux acatholiques peut encore être introduite directement par le promoteur de justice devant le tribunal diocésain, sans exposé préalable du cas au Saint-Siège : les rescrits de 1931 à l'évêque de Berlin ne lui paraissent pas avoir tranché la question de manière universelle.

Cette étude comporte également une partie historique, sérieusement traitée, sur les origines, assez obscures, de cet office. É. Bergh, s. i.

Ed. F. Regatillo, S. J. *Casos de derecho canonico. Tome I-III.* Santander, Administration de Sal Terrae, 1931-1935, 23 × 15 cm., xiv-714 p., xviii-740 p., lviii-642 p. Prix : 38 pesetas.

Collection très intéressante de plus de 1000 cas de droit canonique. Parus d'abord sous forme de consultations dans l'excellente revue espagnole de pastorale « Sal Terræ », ils se trouvent ici groupés par matière et selon l'ordre du code : le tome I correspond aux livres I et II; le tome II est réservé presque uniquement aux sacrements; le tome III aux autres matières du livre III et aux livres IV et V du Code. Dans chacun des volumes, des tables indiquent nettement l'objet des cas; le tome III se termine par une table analytique générale et une autre d'après les canons.

Ce qui fait l'intérêt de cette collection, c'est tout d'abord qu'elle se compose de cas réels. On a tôt fait de le remarquer. C'est aussi que les solutions sont sérieusement étudiées, appuyées, lorsqu'il y a lieu, de nombreuses références .Bien que le P. Regatillo ait eu des collaborateurs dans la solution de ces 2000 consultations, sa part à lui est cependant de très loin prépondérante. Tout comme le clergé espagnol, les canonistes, auxquels il fournit un instrument de travail très utile, lui sauront gré de son dévouement et admireront sa science tout autant que son labeur infatigable.

É. Bergh, s. i.

HISTOIRE

R. H. Lowie. *Manuel d'anthropologie culturelle.* Traduction par E. Métraux. Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1936, 23 × 14 cm., 390 p., plusieurs gravures. Prix : 25 frs.

Ce fut une heureuse initiative de la part de la « bibliothèque scientifique », de publier une traduction des œuvres du professeur Lowie, de son traité de sociologie primitive d'abord et maintenant de son manuel d'anthropologie culturelle. La traduction est faite par une personne du métier. La vulgarisation des études anthropologiques réclamait cette traduction par laquelle nombre de gens se trouveront en contact avec un esprit méthodique, un observateur de premier ordre et un savant de grande objectivité, tel que se révèle le professeur Lowie dans toutes ses œuvres. L'introduction frappe immédiatement le lecteur par la netteté des concepts et la concrétisation des pensées en des exemples bien choisis. Point de systématisation qui force les contours ni de simplification outrée qui fait elle aussi tomber dans l'abstraction. L'auteur expose d'abord les facteurs les plus simples et les plus nécessaires de la culture : la chasse, la pêche et la cueillette, puis l'agriculture, la domestication des animaux utiles, la préparation de la nourriture; la défense de l'homme contre les intempéries par le gîte et le vêtement; l'amélioration des conditions de vie par l'industrie, le commerce; son enjolivement par le jeu et l'art; la guerre; les facteurs constituants de la famille, du clan, du peuple organisé; enfin la religion et la magie, la science et la connaissance. On retrouvera partout les grandes qualités du professeur Lowie : sa vaste érudition pratique et la simplicité d'un exposé concret.

A. De Bil, s. i.

G. Boson. *Tavolette cuneiformi sumere, degli Archivi di Drehem e di Djoha, dell' ultima dinastia di Ur.* Coll. : Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Scienze Orientali. Vol. II. Milan. Soc. Editr. « Vita e Pensiero », 1936, 25 × 17 cm., 76-113 p. Prix : 20 lires.

Sont publiées dans ce volume, autographiées, 372 tablettes cunéiformes sumériennes des archives de Drehem et de Djoha, datant de la dernière dynastie d'Ur. La majeure partie d'entre elles (numéro 1-299) sont la propriété du musée d'antiquités de Turin, les 72 dernières font partie de la collection de l'Université Catholique de Milan. A la publication sont annexés diverses tables très utiles. Une courte introduction donne les informations nécessaires.

N. P.

B. Nogara. *Les Etrusques et leur civilisation.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1936, 23 × 14 cm., 270 p., nombreuses gravures. Prix : 30 frs.

Ce n'est pas un livre d'avant-garde que M. Nogara prétendit composer ni un ouvrage de haute science, mais plutôt une œuvre de haute vulgarisation,

qui donnât une vue d'ensemble sur la question étrusque, telle qu'elle se présente d'après les grands travaux du premier quart de ce siècle. Il y résume les conférences qu'il a données à l'université royale pour étrangers de Pérouse depuis 1926. Il y traite successivement de l'origine du peuple étrusque, de son organisation civile et familiale, de sa vie économique, de sa religion, de ses doctrines, des rites et disciplines étrusques; de son culte funéraire et des croyances qui s'en dégagent, de sa vie artistique, architecture, sculpture, etc. Le problème des origines est confronté à nouveau avec les documents épigraphiques, ce qui amène naturellement l'examen des méthodes d'étymologie et de combinaison, des études de Butavand et du professeur Trombetti. Hâtons-nous de dire que les tentatives d'interprétation des rares textes, malgré leur utilité comme travaux préparatoires, n'ont pas encore abouti à des résultats comparables à ceux qui ont été obtenus pour les inscriptions Hittites. Le livre de M. Nogara par son exposé méthodique réalise parfaitement son but. De nombreuses illustrations complètent l'enseignement écrit. Archéologue, M. Nogara penche encore vers la solution orientale des origines étrusques, tout en évitant de se prononcer péremptoirement. Il ne met peut-être pas assez en relief l'opinion des Autochthonistes qui font descendre les Étrusques des populations locales néo- ou énéolithiques qui subirent ensuite l'influence d'immigrations successives, ou qui voient en eux des Villanoviens apparentés ethniquement avec les palafitticoli et terramaricoli de l'âge du bronze de la région padane. De-ci de-là on trouve une faute d'impression dans les textes latins ou des titres de livres : par exemple p. 85 Die Titualbücher pour Ritualbücher; p. 99 promutiant au lieu de pronuntiant; p. 118, un de ces bas reliefs... fut illustré par le Connétable; le texte italien est fort clair : il Conestabile désigne, et personne ne s'y trompera, l'archéologue Gian Carlo Conestabile della Staffa (1824-1877), il n'en est pas de même de l'appellation française. A. De Bil, s. i.

G. Vanzini. *Disciplina dell' arcano nei misteri antichi.* Pavie, Soc. Editr. « Ancora », 1936, 19 × 12 cm., 136 p. Prix : 3 lires.

Cet opuscule de D. G. Vanzini n'a sans aucun doute pas la moindre prétention scientifique. Comme livre de vulgarisation, c'est, malgré la verve de l'auteur, un essai malheureux. Il fait fi des recherches et des résultats de la science. La liste des ouvrages sur lesquels s'appuie M. Vanzini donne l'impression d'une visite de nécropole de morts autrefois illustres mais dont les résultats scientifiques ont été depuis longtemps dépassés. On y trouve les noms de Bergier (XVIIIe s.), Creuzer, Sainte-Croix, Vico, avant tout Cantu qui est la grande source d'information; Ladvocat (XVIIIe s.), Grimm, le dict. de l'abbé Bertrand (1848), etc. Que dire de la confusion suivante : « Onde Pausania, generale spartano, il vincitore dei Persiani a Platea nel 477 av. C. scriveva (VIII-8) ». La citation est du géographe-archéologue Pausanias qui vécut au IIe siècle après Jésus-Christ. Ce que M. Vanzini veut prouver c'est que l'arcane des mystères couvrait leur monothéisme esotérique.

A. De Bil, s. i.

L. Homo. *Auguste. 63 av. J. C. — 14 ap. J. C.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1935, 23 × 14 cm., 330 p., 8 gravures. Prix : 25 fr.

Les ouvrages antérieurs de M. Homo, pour ne citer que sa collaboration à l'histoire générale dirigée par M. Glotz, ses études sur les institutions romaines et les problèmes sociaux, le désignaient pour nous donner cette synthèse de la vie et du gouvernement d'Auguste. En trois sections, panneaux d'un grandiose triptyque : l'homme, l'empereur, la fin, l'auteur fait revivre l'ascension du jeune héritier de la pensée et de la fortune de César, à travers les difficultés, grâce à sa persévérante habileté et l'appui de collaborateurs éclairés, qu'il sut diriger avec maîtrise. Successeur de César, il n'en eut pas les qualités conquérantes, mais sut adapter aux circonstances le programme qui lui avait été légué, et gagner, par son adresse et son esprit de mesure, ce qui s'était dérobé à l'impétuosité du génie. Le programme monarchique de César avait échoué; Auguste y substitue une formule constitutionnelle, compromis entre l'idée monarchique et la tradition du passé : le principat. Il montre la même dextérité dans la réorganisation de l'État : au programme offensif de César, il substitue le principe de la défensive dans l'organisation militaire. Administration, questions sociale et religieuse tout reçoit son attention. La paix romaine s'auréole de la renaissance des lettres et des arts. L'édifice si laborieusement construit menace de s'effondrer sous les retours offensifs du dehors : l'alerte orientale, la révolte danubienne et la catastrophe germaine; le vieil empereur y fait face. La situation intérieure réclame des retouches, il y remédie tant qu'il peut, tandis que les désordres et les misères de sa famille jettent une ombre de deuil et de honte sur ses dernières années. Chef d'État consciencieux, il laisse, outre ses dernières volontés, un testament politique, ses res gestae qui seules nous parviendront, et un rapport détaillé sur les ressources de l'Empire. Un dernier chapitre est consacré à Auguste devant l'histoire. A. De Bil, s. i.

Conferenze oraziane, tenute alla Università Cattolica del Sacro Cuore in commemorazione del bimillenario Oraziano. Coll. : Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore. Scienze Filologiche, vol. XXII. Milan, Soc. Editr. « Vita e Pensiero », 1936, 26 × 17 cm., 80 p. Prix : 15 lires.

Conférences faites à l'Université catholique de Milan à l'occasion du 2e millénaire de la naissance d'Horace : A. G. Amatucci, *Orazio nel suo secolo;* — G. Lugli, *Orazio e la villa Sabina;* — F. S. Maranca, *Orazio e la legislazione romana;* — C. Cessi, *Orazio e la letteratura greca;* — L. Sorrento, *Orazio e il medio Evo;* — G. B. Pighi, *Orazio nella poesia latina moderna;* — D. Bassi, *Orazio e Leone XIII.* N. P.

F. H. Hayward. *Marcus Aurelius, a saviour of men. Sixteenth emperor of Rome.* Londres, Allen and Unwin, 1935, 22 × 14 cm., 304 p. Prix : 10,6 sh.

M. Hayward se défend d'être un professionnel de l'histoire. Éducateur,

il cherche dans la biographie un moyen d'éducation en mettant la jeunesse en contact avec les grands hommes. C'est l'élévation morale qu'il veut mettre en relief chez son héros, afin d'en faire un facteur de moralité par la contagion de l'exemple. Cette biographie est l'œuvre d'un admirateur enthousiaste, d'une admiration même un peu fatigante, par un certain parti pris d'excuser tout et de tout célébrer dans son héros. Que la personnalité de Marc Aurèle soit attachante, qu'une grande noblesse se révèle dans son caractère et dans sa conduite, on en tombera facilement d'accord; toutefois il n'y a pas lieu de faire le parallèle auquel l'auteur s'exerce surtout dans son dernier chapitre entre le Christ et l'empereur philosophe. Son admiration l'entraîne à expliquer comme une admiration refoulée ou déguisée le mépris que Marc Aurèle, si modéré par ailleurs, ne cachait pas pour les chrétiens qu'il ne ménagea pas du tout.

A. De Bil, s. i.

L. de La Vallée Poussin. *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes.* Coll. : Histoire du monde, Tome VI, 2, Paris, De Boccard, 1935, 23 × 14 cm., xx-396 p.

On est quelque peu désorienté en ouvrant ce volume qui par son aspect ne répond pas aux autres volumes de l'histoire du monde. L'auteur fournit l'explication de cette différence à la p. xvi de son avant-propos : « Je suis à la vérité trop absorbé par le « Vibhâsâ et le Grand Véhicule pour essayer de mériter le titre d'historien... c'est mon excuse pour entreprendre une sorte de memento très sec, mais, j'ose l'espérer, à peu près complet et suffisamment exact... » Ce volume se place après les t. III et VI[1] de la collection. Le t. III donnait l'histoire de l'Inde jusque vers 300 av. Jésus-Christ; le t. VI, 1, l'Inde au temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi. Le t. VI, 2 doit former le pont entre les Yue-tchi et les chapitres du t. VIII, l'Inde du VIIe au XVIe siècle. La date initiale, le règne de Kanishka de la dynastie des Kouchans se place plus ou moins au IIe ou au Ier siècle avant Jésus-Christ. La date finale, pour certaines parties tout au moins, enjambe la période traitée au t. VIII et ne répond donc pas à celle indiquée tout d'abord : l'ère des pèlerins bouddhistes. L'ouvrage est divisé en deux grandes parties : l'Inde du Nord et l'Inde du Sud séparées par la Narwadâ. Les dynasties du Nord sont classées d'après un système mi-géographique, mi-chronologique. L'histoire des dynasties de l'Inde du Sud se divise en trois livres : Maharastra et pays Canarais — le pays telougou — le pays tamoul. Des notes sur Ceylan, des notes d'histoire religieuse et de bibliographie, et des additions complètent le volume qui, malgré son caractère d'assemblage de matériaux plutôt que d'œuvre complètement élaborée, constitue une mine fort riche de renseignements et de vues originales.

A. De Bil, s. i.

G. Schreiber. *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen.* Coll. Forschungen zur Volkskunde. Heft 22/24. Düsseldorf, Schwann, 1936, 25-18 cm., xviii-528 p., nombreuses planches. Prix : 18 Mk.

Cet imposant volume qui forme les fasc. 22-24 des « Forschungen zur

Volkskunde », étudie l'influence de la religiosité populaire espagnole sur le folklore religieux et la piété populaire en Allemagne. C'est avant tout le culte des saints espagnols qui constitue les points de contact et établit les lignes de pénétration. L'antiquité religieuse espagnole y contribue par la diffusion, dans les diverses régions de l'Allemagne, du culte et de la légende de saint Vincent de Saragosse, des saints Cucuphat et Félix de Gerona, de saint Herménégilde, de saint Firmin; la popularité des pèlerinages à Saint-Jacques de Compostelle qui s'avance fort loin dans la période moderne. Le « Siglo d'Oro » y apporte une ample contribution, surtout par le culte de saint Ignace et de saint François Xavier, popularisés par l'apostolat des jésuites et qui deviennent les patrons populaires de diverses catégories sociales et se voient attribuer des patronages contre nombre de maladies de l'âme et du corps. Sainte Thérèse, saint Dominique, saint Jean de la Croix, saint Jean de Dieu, etc., les saints missionnaires prennent eux aussi place dans la piété populaire allemande. L'influence de livres de piété et de dévotion d'origine ou d'inspiration espagnole se fait sentir comme l'a montré Althaus jusque dans la littérature de dévotion protestante. Le professeur Schreiber a réuni une masse imposante de matériaux et amorcé un grand nombre d'études qui mériteraient d'être poussées. Il a révélé nombre d'aspects nouveaux et signalé la complexité des questions à étudier, pour rendre dans toute sa richesse et sa variété la vie populaire religieuse du passé. Ce volume bourré d'érudition est agrémenté par une abondante iconographie populaire des saints et de leurs attributions. A. De Bil, s. i.

G. Schreiber. *Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde in Verbindung mit der Görres-Gesellschaft.* Munich, Kösel et Pustet, 1936, 25 × 17 cm., 312 p., 33 gravures. Prix : 12 Mk.

L'éditeur infatigable des « Forschungen zur Volkskunde », le professeur G. Schreiber, a lancé cette publication nouvelle destinée à compléter les « Forschungen ». On y trouvera, outre des articles de moindre étendue qui ne pouvaient être insérés dans la première collection, des « miscellanea » intéressant le même sujet. La publication est patronnée par la « Goerres-gesellschaft » qui a inauguré en 1934 une section folklorique, dont le prof. Schreiber a pris la direction. Le P. Grentrup ouvre la série d'articles en essayant de définir la notion de « Volkstum » terme un peu vague, pour lequel M. François Bergé s'est efforcé en vain de trouver un équivalent français. La plupart des articles qui suivent traitent des sujets de folklore religieux. Signalons celui de l'éditeur sur « la piété populaire dans les territoires allemands », sorte de programme et d'essai de méthodologie; « le folklore religieux en Silésie de M. Klapper »; « les superstitions dans la Gaule mérovingienne », une étude sur « l'iconographie de l'enfant Jésus avec la tête de mort et les instruments de la passion »; les « Centres de pèlerinage en Westphalie et dans le Bas-Rhin »; « les croix de Saint-Ulrich »; « l'histoire du culte de sainte Marie-Madeleine en Allemagne », etc. Les articles sont variés et contribueront au défrichement du domaine fort riche du folklore religieux, qui bénéficie de l'intérêt de jour en jour grandissant pour le passé populaire de l'Allemagne. Une série d'illustrations termine le volume. A. De Bil, s. i.

E. Cavaignac. *Histoire du monde. Tomes X et XI. Introduction; politique mondiale (1492-1757).* Paris, De Boccard, 1934, 23 × 14 cm., VIII-164 p.

Malgré son désir de synthèse, l'historien se voyait forcé, jusqu'au XVIe siècle, de morceler l'histoire de l'humanité. Les conquêtes portugaises, en mettant l'Europe en contact avec les civilisations extra-européennes, dont elle avait été plus ou moins isolée, l'ont placée au centre de l'histoire mondiale. L'objet de ce volume est de montrer comment les histoires de ces diverses civilisations se mêlent de plus en plus à l'histoire européenne. Comme elles constituent des domaines divers, il y aura diverses questions à considérer. De là, aux diverses étapes de la période moderne : étape hispano-portugaise; étape hollandaise; étape française; établissement de la prépondérance anglaise, l'auteur étudie successivement la question turque, la question américaine, la question des Indes orientales, leur contre-coup sur l'histoire européenne, enfin la question russe. Cette œuvre de synthèse, placée au frontispice de l'histoire mondiale, est une initiative heureuse, qui, par ses vues pénétrantes et la simplicité de ses lignes, projette une grande clarté sur cette période touffue. A. De Bil, s. i.

H. De Vocht. *The earliest english Translations of Erasmus Colloquia 1536-1566.* Coll. Humanistica Lovaniensa. Vol. 2. Louvain, Uystpruyst, 22 × 14 cm., LXXXVI-320 p.

H. De Vocht. *Erasme. Sa vie et son œuvre.* Louvain, Uystpruyst, 1935, 18 × 14 cm., 46 p.

M. le Professeur de Vocht est un vétéran dans l'étude d'Érasme. En 1908 il publiait un travail sur l'influence d'Érasme sur la littérature dramatique anglaise du XVIe et du XVIIe siècle. C'est cette première étude qui l'amena à la décision de rééditer plusieurs colloques d'Érasme. L'exécution en fut retardée par les circonstances. Ce volume comprend l'édition préfacée et annotée de la traduction anglaise de deux dialogues : « *Cyclops sive Evangeliophorus* » et « *de rebus et vocabulis* »; d'un dialogue plaisant : « *Coniugium* »; de la « *peregrinatio religionis ergo* » et des « *diversoria* », le 8e de la série de dix nouveaux dialogues ajoutés à la collection déjà publiée.

La plaquette « Érasme, sa vie et son œuvre » est la conférence donnée à la maison d'Érasme à Anderlecht lors du Congrès des *Scriptores Catholici* le 11 octobre 1935. C'est dire que les études personnelles de M. De Vocht, son milieu universitaire et les circonstances l'ont amené à mettre en relief certains faits et aspects de la vie et de l'œuvre d'Érasme, qui intéressent plus particulièrement notre pays. C'est ce qui lui donne, au milieu de tant de publications sur Érasme, une note originale et piquante. L'admiration, justifiée d'ailleurs, qu'il porte à son héros, lui a peut-être fait négliger certains côtés moins favorables de l'œuvre, tout au moins dans son influence.

A. De Bil, s. i.

V. Miloyévitch. *La théorie des passions du P. Sénault et la morale chrétienne en France au XVIIe siècle.* Paris, Rodstein, 1935, 25 × 16 cm., 244 p. Prix : 30 frs.

Comme le sous-titre le fait prévoir, la théorie des passions du P. Sénault, sujet de la thèse, n'occupe pas tout le volume; son étude forme la dernière partie de la dissertation. Les trois premières exposent les mouvements d'idées qui ont précédé celui qui produisit la théorie des passions et contre lesquels il a réagi. La première esquisse la régression de l'influence religieuse au XVIe siècle à la suite de l'influence de la renaissance et des guerres de religion. L'emprise de la renaissance amena la vogue de la philosophie antique sous ses deux formes extrêmes : le stoïcisme qui conquit Guillaume du Vair et l'épicurisme cher à Montaigne, réactions diverses à une époque sombre et troublée. Le triomphe de la contre-réforme catholique coïncidant avec le milieu du XVIIe siècle amena la réaction contre cet engouement; c'est dans ce milieu que se place la théorie des passions. L'auteur en donne une longue analyse et étudie quelques influences qui ont déterminé sa teneur. Ce point aurait dû être développé. Il eût été intéressant de confronter le traité du P. Sénault avec le traité des passions de Descartes, qui le suit de huit ans, afin d'en établir les contrastes. On eût désiré quelques détails plus précis sur la naissance de Sénault que Moréri place encore à Avers, l'exil probable de son père, un des seize de la ligue, les raisons de son éducation première à Douai dans les Pays-bas espagnols. L'explication du nom de la Congrégation de l'Oratoire est inexacte. C'est l'oratoire bâti par saint Philippe de Néri pour y réunir ses disciples qui donna le nom de la Congrégation.

A. DE BIL, S. I.

R. Stupperich. *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen.* Coll. Osteuropäische Forschungen. Neue Folge. Band 22. Königsberg, Ost Europa Verlag, 1936, 23 × 15 cm., x-110 p. Prix : 5,80 Mk.

Le problème des relations entre l'Église et l'État a pris en maint pays une actualité nouvelle. De là l'intérêt de cette œuvre historique. L'auteur établit, à l'aide de la correspondance et des mémoires de Pierre le Grand, jusqu'à quel point l'autocrate avait mêlé aux idées traditionnelles les conceptions politiques basées sur le droit naturel qu'il avait empruntées à l'occident. Autocrate chrétien, il se décida à établir un rigoureux étatisme ecclésiastique, après sa répression violente des vieux croyants à laquelle l'avaient entraîné des raisons politiques. La prédominance du pouvoir civil une fois établie, le Tsar, héritier de la position des empereurs de Byzance et évêque des évêques, travailla à la réorganisation de l'administration de l'Église. L'auteur en expose le mécanisme d'après les lois de Pierre le Grand et surtout son règlement ecclésiastique. Le monarque n'entrava pas certaines aspirations vers une plus grande indépendance. L'auteur termine son livre par un aperçu des relations de l'Église et de l'État depuis la mort de Pierre le Grand jusqu'au règne du dernier Tsar.

A. DE BIL, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Méditation et prédication.

J. GRIMAL. « *C'est le Christ qui vit en moi* ». Lyon, Vitte, 1936, 17 × 12 cm., 200 p. Prix : 10 frs.

Le titre l'indique : assez ce sont des méditations sur la vie chrétienne que l'auteur a voulu écrire, pour pénétrer les chrétiens de leur incorporation dans le Christ. Elles avaient paru en articles dans les *Cahiers Thomistes* (1935-1936); à présent, réunies en volume, elles atteindront et élèveront vers Dieu un plus grand nombre d'âmes. Dirons-nous, pour contribuer peut-être un peu à la perfection de la prochaine édition, qu'il nous semble moins heureux de rattacher le don de l'adoption au caractère baptismal plutôt qu'à la grâce, encore que, évidemment, ce caractère ait rapport avec l'adoption ? Cela mène en effet à séparer l'adoption de la justification et de la grâce. Mais disons plutôt que l'œuvre est d'une théologie sûre et traditionnelle, et exposée avec clarté et piété. É. MERSCH, S. I.

F. CHARMOT, S. I. *Le sacrement de l'unité.* Méditation sur la Sainte Messe. Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 20 × 13 cm., 336 p. Prix : 12 frs.

Déjà dans l'Ancien Testament, les sacrifices étaient des démarches d'union, d'union à Dieu et d'union de tous ceux qui les offraient en Dieu. Dans le Nouveau, ils le sont encore plus. En Jésus-Christ, tous les chrétiens sont un, et Jésus-Christ, dans son activité terrestre perpétuelle, c'est Jésus-Christ tel qu'il est à l'autel. Un seul prêtre, une seule victime, une seule communion, c'est là son œuvre et sa merveille, et le signe sacré qui opère ce qu'il signifie.

C'est cette théologie profonde et sûre, inspirée de l'ouvrage du P. de la Taille, que l'auteur expose avec amour et avec force. Il est difficile de lire son ouvrage, les deux derniers tiers surtout, sans être pris d'une dévotion plus grande envers le sacrifice dont nous sommes nourris et envers le Pain qui fait des communiants un seul corps.

Lecture et méditation bien opportunes à notre époque.

É. MERSCH, S. I.

V. A. SPRENGERS. *Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua.* Turin, Marietti, 1936, 16 × 10 cm., VIII-468 p. Prix : 8 lires.

Livre posthume édité par les soins du neveu de l'auteur; déjà paru en 1926 et réimprimé en 1936 (cfr *N. R. Th.*, 1927, p. 799). Méditations appropriées aux prêtres sur le temps de l'Avent, la Passion, les dons du Saint-Esprit, la messe, le Sacré-Cœur, le prêtre et les vertus sacerdotales, le jugement et l'enfer, les douleurs de la Vierge, les vertus de certains saints. Solide et pratique. P. RANWEZ, S. I.

Épîtres de Saint Paul. Méditations intimes. 2 vols. Paris, Desclée, 1936, 16 × 10 cm., 684 et 536 p. Prix : 15 frs le volume.

Toutes les épîtres de saint Paul (y compris l'épître aux Hébreux) sont données par petites tranches suivies d'un commentaire. Les auteurs ont suivi la traduction de Crampon. Le commentaire ne se soucie pas d'exégèse, il vise exclusivement à être « édifiant ». La présentation morcelée et le commen-

taire toujours soucieux du fruit à retirer font parfois perdre à l'éloquence de saint Paul son actualité et son élan, mais les textes pauliniens sont si pleins et si suggestifs, la spiritualité des auteurs si solide et si nuancée que ces méditations constituent une mine d'une grande richesse. Le commentaire est mis dans la bouche du Christ. Le procédé est discutable. C'est une gageure d'écrire onze cents pages dignes d'être prêtées au Christ : le ton est parfois convenu ou tranchant quoique la doctrine soit très authentiquement et suavement chrétienne. P. RANWEZ, S. I.

F. DESPLANQUES, S. I. *Le Christ sur tous nos chemins*. Paris, Édit. Spes, 1936, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 7,50 frs. En vente groupée : 5 frs.

Vingt-sept méditations imagées et suggestives, pleines de traits empruntés à la vie courante, spécialement — mais non exclusivement — destinées aux militants de l'Action catholique, patrons, employés, commerçants, salariés... La lecture en est attachante et aisée. L'auteur excelle à révéler l'aspect surnaturel des événements les plus insignifiants, à faire découvrir la réalité lumineuse cachée sous les apparences les plus mornes. Il cherche à développer chez ses lecteurs la spiritualité conquérante propre à l'Action catholique : faire rayonner le Christ dans le milieu où nous vivons, par notre manière d'être et notre action. Le prix de vente, modique, facilitera la diffusion de cet excellent livre. P. RANWEZ, S. I.

C. TESSER, O. F. M. *Conferenties over het Athéïsme*. Extrait de « Gewijde Rede », décembre 1936. Woerden, Gewijde Rede, 1936, 24 × 16 cm., 52 p. Prix : 1 Florin.

Dix schèmes de conférences préparés par le P. C Tesser, O. F. M., contre l'athéisme et destinés à aider les prêtres dans l'apostolat de leur prédication. L'édition est publiée par les soins du Comité d'Action Catholique « Voor God ». N. P.

H. LANG, O. S. B. *Der Engel des Herrn*. Munich, Kösel et Pustet, 1936. 19 × 11 cm., 110 p. Prix : 2,20 Mk.

W. LAUCK. *Aus Bibel und Leben*. Fribourg e. B., Herder, 1936, 19 × 12 cm., VIII-348 p. Prix : 3,30 Mk.

De ces deux livres, le premier contient des sermons prononcés à la cathédrale de Munich et a pour but principal de raviver dans l'âme de ceux qui furent les auditeurs les sentiments alors éprouvés. Mais si ces derniers seuls peuvent y retrouver l'écho d'une parole qui a su les toucher, il est certain aussi que tous ceux qui liront ces pages en tireront un grand profit.

Le second, résultat de longues réflexions mûries dans la solitude et la prière, atteindra l'intime de toute âme sérieuse; on y trouvera des pensées et des vues toutes neuves sur les grandes vérités de la foi, toutes marquées au coin de la profonde originalité de l'auteur; à leur lumière s'éclairent les résultats importants de la science et l'on ne quitte l'ouvrage qu'avec un attachement plus sincère pour des vérités présentées d'une manière si personnelle. H. BRUDERS, S. I.

A. DESBUQUOIT. *Vivez donc en paix. Dialogues sur la vie intérieure*. Paris, Lethielleux, 1936, 18 × 12 cm., XII-154 p.

Cet opuscule fait suite aux « Précisions morales » et rendra de réels services aux confesseurs et directeurs d'âmes timorées. Au cours de ces

dix-huit entretiens l'auteur rencontre les principales difficultés des pénitents et les résout avec le souci de pacifier en éclairant. Certaines solutions peuvent prêter à discussion. On ne niera pourtant pas le bien-fondé de celles auxquelles le P. Desbuquoit se rallie. P. BRIBOSIA, S. I.

L. LAJOIE, C. J. M. *Au seuil de l'éternité.* Paris, Téqui, 1936, 19×11 cm., x-86 p.

Exercices de préparation à la mort dans l'esprit de saint Jean Eudes et à l'aide de nombreux textes tirés de ses œuvres. N. P.

W. VAN NEYLEN. *Practische Preeken. VII en laatste reeks.* Lierre, Taymans, 1936, 19×13 cm., 146 p. Prix : 10 frs.

M. l'abbé Van Neylen couronne ses séries d'Instructions aux Religieuses par un septième volume, traitant, entre autres sujets, de la confession : au total cent entretiens spirituels tout préparés. Les prêtres, chargés de la direction des Sœurs, ne pourront plus se dérober sous prétexte de manque de temps. Tous les Évêques du pays flamand ont donné une approbation élogieuse. Au bout du petit volume se trouve une double Table, comprenant les sept séries. J. S.

Dévotion à Marie.

P. AUBRON, S. I. *L'œuvre mariale de saint Bernard.* Coll. Les cahiers de la Vierge. Vol. 13/14, mars. Juvisy, Éditions du Cerf, 1936, 20×13 cm., 204 p., quelques gravures.

Excellente traduction des parties mariales de l'œuvre de saint Bernard, précédée (pp. 1-36) d'une étude pénétrante et solide de la mariologie du saint Docteur. E. DRUWÉ, S. I.

B. M. MORINEAU. *Vraie dévotion à la Sainte Vierge et esprit chrétien. Élévations, études et dialogues.* Paris, Spes, 1936, 19 × 12 cm., 374 p. Prix : 15 frs.

Tout le monde connaît le fondamental ouvrage du Bienheureux Grignon de Montfort : *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge.* Disciple fervent de ce grand maître, le P. Morineau s'est proposé non pas de commenter ce traité, mais d'en distiller pour ainsi dire la quintessence, pour nous la faire respirer sous une forme bien moderne, qui ne dédaigne même pas le dialogue. D'une plume délicate l'auteur précise le sens de ces expressions, chères aux âmes dévotes : présence de Marie dans l'âme, communions mariales, grâce mariale... A ceux qui s'abandonneront au charme de ce beau livre, il fera comprendre que la dévotion à Marie, loin d'être une superfétation du christianisme, est requise au plein épanouissement de la vraie vie de l'esprit, que vivifie l'esprit chrétien. E. DRUWÉ, S. I.

MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE. *L'union mystique à Marie.* Traduit du flamand par L. Van den Bossche. Coll. Les cahiers de la Vierge. Vol. 15, mai. Juvisy, Éditions du Cerf, 1936, 20×13 cm., 100 p., quelques gravures.

L'auteur nous fait connaître, trop brièvement à notre gré (pp. 5-20) une mystique flamande du XVIIe siècle, tertiaire du Carmel. De son journal intime,

rédigé sur l'ordre de son confesseur, Michel de Saint-Augustin, il traduit les passages, très intéressants, concernant son union mystique à la Sainte Vierge. E. DRUWÉ, S. I.

Mgr J. MILLOT. *La Mère de la divine grâce. 32 lectures pour le mois de Marie.* 2e édit., Paris, Téqui, 1936, 19 × 12 cm., 238 p. Prix : 10 frs.

L'auteur ne se contente pas de rappeler la vérité religieuse; des exemples contemporains, dignes de l'auteur des « *Trésors d'histoires* », illustrent quotidiennement les exposés doctrinaux. A. SONET, S. I.

F. MUGNIER. *La compassion de Marie. Notre-Dame des sept douleurs.* Paris, Lethielleux, 1935, 20 × 13 cm., 202 p. Prix : 15 frs.

Le seul nom de l'auteur nous avertit qu'il s'agit avant tout d'un ouvrage de dogmatique solide, qui échappe pourtant à la sécheresse en puisant aux sources de la tradition patristique et du culte chrétien. A. SONET, S. I.

L. LEFEBVRE. *Massabielle ou la joie de Lourdes.* Paris, Beauchesne, 1936, 19 × 14 cm., 244 p. Prix : 15 frs.

La joie de Lourdes ! Ce sous-titre indique clairement la pensée maîtresse du livre : montrer que Lourdes est mieux qu'un lieu de guérisons miraculeuses, mais bien la ville de prière, de foi et de paix où l'on trouve la joie intérieure. L'auteur nous a présenté sa thèse sous forme de roman. Dans son héros, il a évoqué d'une manière souvent très prenante tout ce que voit et ressent le pèlerin de Lourdes... celui qui se laisse prendre dans le courant de prières, de lumière et de joie qui vivifie la cité perdue dans les Pyrénées. P. d. B.

M. ANDRÉ. *La divine Mère des petits enfants.* Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 19 × 14 cm., 146 p., illustrations de E. L. Cadet-Fillerin. Prix : 5 frs.

Écrit à l'intention des tout-petits, ce livret les charmera, apprendra à connaître la Mère du Sauveur, en formant à la vertu. Le récit de l'enfance de Marie ressemble, peu s'en faut, à un conte pieux. Dans la seconde partie, l'action de la Vierge dans la vie de Jésus est mise en évidence avec art. Toutes les bibliothèques destinées aux tout-petits possèderont cette histoire.

L. GODIN, S. I.

Petit manuel de la Congrégation de la Sainte Vierge. Paris, Beauchesne, 1936, 13 × 9 cm., 188 p.

Cinq chapitres : I. Règlement des congrégations; II. Prières; III. Indulgences; IV. Règles de conduite; V. Pratique pour la sanctification des mois de l'année. Prières pour la messe, la communion, les vêpres de dimanche.

N. P.

Sœur PAUL-ÉMILE, S. G. C. *Le renouveau marial dans la littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours.* Ottawa, chez l'auteur (9, rue Water), 1936, 23 × 15 cm., 316 p. Prix : 1,25 dollar.

C'est du Canada que nous revient cette gerbe, liée sans doute par quelque sœur de Maria Chapdelaine... En tout cas la main est habile, le goût est sûr, qui cueille et qui groupe avec cet art et cette discrétion les fleurs venues des parterres les plus divers : Chateaubriand, Veuillot, Claudel, Péguy; mais

aussi Turquety, Germain Nouveau, Nothomb; et quelques autres plus inattendus : ceux du Parnasse, par exemple; enfin Joly, Verlaine, Mercier, Marie Noël, etc... Précieuse anthologie, étude nuancée et sincère, voici une très heureuse contribution à l'histoire des lettres chrétiennes de notre temps.

A. MOERS, S. I.

Vie religieuse.

A. ALKOFER, O. C. D. *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu.* Coll. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Band I. Munich, Kösel et Pustet, 1936, 22 × 14 cm., 546 p. Prix : 9 Mk.

A. ALKOFER, O. C. D. *Das Buch der Klosterstiftungen der hl. Theresia von Jesu.* Coll. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Band 2. Munich, Kösel et Pustet, 1936, 22 × 14 cm., 418 p. Prix : 7,80 Mk.

Cette traduction allemande est faite d'après l'édition du P. Silverio de S. Teresa, O. C. D., que le gouvernement espagnol avait chargé d'examiner et de grouper les manuscrits des œuvres de sainte Thérèse à la Bibliothèque nationale de Madrid. Les introductions historiques sont dues à la plume du P. Ambrosius de Sainte-Thérèse, O. C. D. Grâce à de nombreuses notes, les moindres allusions contenues dans l'autobiographie ou le livre des Fondations sont brièvement et clairement expliquées.

Au texte des deux ouvrages de sainte Thérèse s'ajoutent de nombreux documents, dont plusieurs de très grande importance. Telles sont les relations écrites par la Fondatrice soit pour des confesseurs, soit pour des supérieurs. On y trouvera des renseignements précieux sur les faveurs dont elle fut l'objet de la part de Dieu.

La traduction elle-même est simple, claire et ne trahit pas la sobre élégance de l'original. Il faut souhaiter le meilleur succès à cette œuvre de grande envergure, destinée à répandre, dans le public de langue allemande, la connaissance de la vie et des œuvres de la grande mystique espagnole.

J. CREUSEN, S. I.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *L'entrée en religion.* Traduction française par H. Maréchal, O. P. Juvisy, Éditions du Cerf, 1935, 16 × 10 cm., 164 p. Prix : 6 frs.

Ce livre est une excellente traduction de l'opuscule de saint Thomas intitulé : *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.* De présentation très bien ordonnée, il reproduit intégralement l'opuscule, sans omettre objections ni réponses. C'est évidemment la partie qui traite des rapports entre les préceptes et les conseils qui retiendra surtout l'attention. Des idées fausses sur la vie religieuse se rencontrent encore de nos jours. Qui pourrait mieux les dissiper que le grand théologien de l'École qui fut aussi un admirable religieux ? É. BERGH, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*